Bibliotheca Alexandrina
09400076

ثقافة الاحتجاج

من الصمت إلى العصيان

مكتبة الأسرة ٢٠١٢

المشرف العام

د. أحمد مجاهد

اللجنة العليا

أ. إبراهيم أصلان

د. أحمد زكريا الشلق

د. أحمد شوقى

أ. طلعت الشايب

أ. عبلة الروينى

أ. علاء خالد

أ. كمال رمزى

د. محمد بدوى

د. وحيد عبد المجيد

تصميم الغلاف

وليد طاهر

الإشراف الفنى

على أبو الخير

صبرى عبد الواحد

تنفيذ

الهيئة المصرية العامة للكتاب

ثقافة الاحتجاج

من الصمت إلى العصيان

د. شحاتة صيام

ثقافة الاحتجاج من الصمت إلى العصيان

صيام، شحاتة
ثقافة الاحتجاج من الصمت إلى العصيان/ شحاتة صيام
ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١.
٣٥٢ ص؛ ٢٤ سم.
تدمك ٣٨ ـ ٠ ـ ٢٠٧ ـ ٩٧٧ ـ ٩٧٨
١ ـ التمرد والعصيان.
٢ ـ الاضطرابات السياسية.
٣ ـ الثورات.
(ا) العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ٢١٤١٨ / ٢٠١١
I.S.B.N 978-977-207-038-1
ديوى ١٣١ر٣٦٤

توطئة

مشروع له تاريخ

مشروع «القراءة للجميع» أى حلم توفير مكتبة لكل أسرة، سمعنا به أول مرة من رائدنا الكبير الراحل توفيق الحكيم.

وكان قد عبر عن ذلك فى حوار أجراه معه الكاتب الصحفى منير عامر فى مجلة «صباح الخير» مطلع ستينيات القرن الماضى، أى قبل خمسين عامًا من الآن.

كان الحكيم إذًا هو صاحب الحلم، وليس بوسع أحد آخر، أن يدعى غير ذلك.

وهو، جريًا على عادته الخلاقة فى مباشرة الأحلام، تمنى أن يأتى اليوم الذى يرى فيه جموعًا من الحمير النظيفة المطهمة، وهى تجر عربات الكارو الخشبية الصغيرة، تجوب الشوارع، وتتخذ مواقعها عند نواصى ميادين المحروسة، وباحات المدارس والجامعات، وهى محملة بالكتب الرائعة والميسورة، شأنها فى ذلك شأن مثيلاتها من حاملات الخضر وحبات الفاكهة.

ثم رحل الحكيم مكتفيا بحلمه.

وفى ثمانينيات القرن الماضى عاود شاعرنا الكبير الراحل صلاح عبد الصبور التذكير بهذا الحلم القديم، وفى التسعينيات من نفس القرن، تولى الدكتور سمير سرحان تنفيذه تحت رعاية السيدة زوجة الرئيس السابق. هكذا حظى المشروع بدعم مالى كبير، ساهمت فيه، ضمن من ساهم، جهات حكومية عدة، وخلال عقدين كاملين صدرت عنه مجموعة هائلة من الكتب، بينها مؤلفات ثمينة يجب أن نشكر كل من قاموا باختيارها، إلا أنه، للحقيقة ليس غير، حفل بكتب أخرى مراعاة لخاطر البعض، وترضية للآخر، ثم إن المشروع أنعش الكثير من متطلبات دور النشر، بل اصطنع بعضها أحيانًا.

وبعد ثورة ٢٥ يناير والتغيرات التى طرأت توقفت كل الجهات الداعمة لهذا المشروع الثقافى عن الوفاء بأى دعم كانت تحمست له عبر عقدين ماضيين، سواء كانت هذه الجهات من هنا، أو كانت من هناك.

ولم يكن أمام اللجنة إلا مضاعفة التدقيق فى كل عنوان تختار، وسيطر هاجس الإمكانات المحدودة التى أخبرتنا بها الهيئة فى كل آن.

والآن لم يبق إلا أن نقول بأن هذه اللجنة كانت وضعت لنفسها معيارًا موجزًا:

جودة الكتاب أولاً، ومدى تلبيته، أولاً أيضًا، لاحتياج قارئ شغوف بأن يعرف، ويستمتع، وأن ينمى إحساسه بالبشر، وبالعالم الذى يعيش فيه.

واللجنة لم تحد عن هذا المعيار أبدًا، لم تشغل نفسها لا بكاتب، ولا بدار نشر، ولا بأى نوع من أنواع الترضية أو الإنعاش، إن لم يكن بسبب التربية الحسنة، فهو بسبب من ضيق ذات اليد.

لقد انشغلنا طيلة الوقت بهذا القارئ الذى انشغل به قديمًا، مولانا الحكيم.

لا نزعم، طبعًا، أن اختياراتنا هى الأمثل، فاختيار كتاب تظنه جيدًا يعنى أنك تركت آخر هو الأفضل دائمًا، وهى مشكلة لن يكون لها من حل أبدًا. لماذا؟

لأنه ليس هناك أكثر من الكتب الرائعة، ميراث البشرية العظيم، والباقى.

رئيس اللجنة

إبراهيم أصلان

الفهرس

فاتحة الكتاب	٩
الفصل الأول	١٧
نظرية السلطة ومفاعيل القوة: مقاربات نظرية	١٩
الفصل الثاني	٦١
خطاب الاستبداد والسلطة: رؤية العالم	٦٣
الفصل الثالث	٨٩
المجتمع المدني وثقافة الاحتجاج: كفاية نموذجاً	٩١
الفصل الرابع	١٣٧
كسوف الخوف وثقافة الاحتجاج: الحجم والانتشار	١٣٩
الفصل الخامس	١٦٩
ثقافة الاحتجاج: المعنى والخطاب	١٧١
الخاتمة	١٩٧
ملاحق	٢٠٧

فاتحة الكتاب

إشكالية الدراسة:

يشهد المجتمع المصري في الآونة الأخيرة مزيداً من الإحباطات، تلك التي تمظهرت مع الإطاحة بفرص إشباع الإحتياجات، وعدم قدرة الفرد على الدفاع عن ذاته على جميع الصعد (السياسية والاقتصادية والثقافية)، ذلك الذي ساهم في تنامي المقاومة السلبية، وتعالي صيحة الاحتجاجات المدنية، التي باتت النموذج النضالي الذي خرج من عباءة مؤسسات المجتمع المدني، لمناهضة كافة أنواع القسر والهيمنة والتسلط التي تمارسها الدولة ضد الأكثرية، ناهيك عن تدني الأوضاع الاجتماعية والحياتية.

وبإعتبار أن المقاومة المدنية تمثل واحدة من أشكال المجابهات التي عرفها الشارع المصري في العقد الأخير، بهدف الحصول على الحقوق التي أممتها الدولة، والضغط عليها لتفعيل الإصلاح، فإنها تعد نتاجاً لتأجيج وعي الكتلة الحرجة (الجماهير) لضرب التراث البطريركي (الأبوي) في مقتل، ومن ثم إعلان ولادة عهد جديد من إزاحة الصمت، والنضال بالكلمة التي تم حجزها في الخافية (اللاوعي) البشرية لعقود زمنية طويلة.

لقد عرف بر مصر مجموعة من التعبيرات الاحتجاجية التي رفعت خطابا نهضوياً وتحررياً، ضد السكوت عن الاخفاقات (محلياً وعالمياً) السياسية، وضيق حيز الممارسة الديمقراطية. إن التراجع الذي منيت به السياسات الاجتماعية والاقتصادية للدولة، ونكوصها عن آداء أدورها في إشباع الاحتياجات الآنية للذات، ساهم في كسر حاجز الخوف الذي ارتبط تاريخياً

بسلطة الدولة، فضلاً عن نزول كثير من القوى الاجتماعية للشارع للتعبير عن تأسيس نوع جديد من الوعي الذي يسعى إلى الإطاحة بالاستبداد، ومن ثـم وأد كل محاولات النظام في خلق نسخة جديدة منه في إطار عملية التوريث.

إن شيوع حركات الاحتجاج في مصر في السنوات القليلة الماضية، من خلال بعض القوى الاجتماعية المرتبطة بمؤسسات المجتمع المدني، تعبر عـن رغبة أصيلة في إزاحة سياسات النظام الحاكم، والبحث عن نخب سياسة جديدة، خاصة بعد أن خانتها النخب الحاكمة، وخذلتها الأحزاب في إحداث التغيير، ذلك الذي ولد وعياً لدى بعض القوى الاجتماعية التي رأت في ذاتها طوقاً للنجـاة، وسلاحاً مشهراً من أجل إصلاح الأوضاع الاجتماعية (الحد الأدنى)، او قيـادة مصر بدلاً من النخب العاجزة والفاسدة (الحد الأعلى). وبغض النظر عن ذينيك المطلبين، فإن هذه الحركات السياسية الاجتماعية، تجدها تسعى دون مواربة إلى تحريك المياه الراكدة، وضخ دماء جديدة في شرايين الحياة السياسـية، لإفـراز قوى راديكالية جديدة، تستطيع أن تتعاطى وتتفاعل بشكل إيجابي مع الأحـداث الداخلية والخارجية.

ولئن كانت الحركات الاجتماعية يدور خطابها حول تبديل الواقع القائم، ناهيك عن تغيير علاقات القوى السائدة، وإعادة توجيه العمليـات الاجتماعيـة، فإنها من جهة أخرى تساهم في كسر حاجز الصمت الذي عطل لآمـاد طويلـة عملية التغيير والتطور بما يتوافق مع مصالح المعوزين. إن خنق الدولـة لكـل آليات التعبير وصم آذانها لعدم سماع إلا صوتها، وإقصاء الجماهير عن دائـرة إهتمامها، جعل قوى الاحتجاج تبحث عن عوامل حضورها الكامل في الشارع. فمن خلال الكلام تم إستبعاد القسر عن دائرة وعيها ولاوعيها ووجودها، وهو ما ولد في المقابل رؤية جديدة للعالم المعاش، تلك التي لم تنفصم عن المحيط الذي يرتبط بها.

وحري بنا ان نوضح هاهنا، أنه في إطار خبر ومعرفة الذات المحتجة لواقعها وظروفها، فنحن أمام نوعاً من الشك، ذلك الذي أسس وعياً نقدياً، هو ما نسميه مع "هيجل" بالتجربة الفينومينولوجية (الظواهراتية)، التي يتطابق فيها المعرفة مع الوعي الذاتي الذي يأتي من خلال الذات نفسه وموضوعها، وهو ما يجعل الذات تنتقل من النظرة الساذجة للموضوع في ذاته إلى المعرفة التأملية للوجود ذاته. وحيث أن الذات قد باتت واعية، إذن فنحن أمام نوعاً من الإنقلاب، أنه إنقلاب في الوعي، إنقلاب على الحقائق غير الثابتة أو غير الحقيقية، التي أنتجت الوعي النقدي للوجود المعاش، وهو ما جعله يتحول من وعي في ذاته إلى وعي لذاته، أو قل أنه بات معرفة رادعة عيانية تسعى إلى التمرد.

وإذا كنا فيما سبق نشير إلى أن الذات المحتجة قد أضحت متحولة من ذات واعية في ذاتها، (وعي بما حدث في الماضي) إلى وعي لذاتها (أي وعي بما سيحدث في المستقبل)، وهو ما يدفعها إلى التخلص مما وقع عليها، فمن خلال محاولاتها لإستشراف المستقبل، فإنها تحاول كسر حاجز الصمت، والخروج على العقل السلطوي بحثاً عن المجتمع العادل والديمقراطي والحر، ولكي تفعل ذلك، فلقد ابتدعت الذات المحتجة مبدأ التدخل السياسي، إذ رأت أن في مكنتها أن تلعب دوراً في تحجيم السياسات القسرية، وتوسيع هامش الديمقراطية، وتكريس حلولاً ناجحة ضد إنتهاك حقوق الإنسان وإزاحة عملية التوريث.

أنه حسب هذا المبدأ، فلقد استباحت قوى الاحتجاج منطق إمتلاك المعرفة، وراحت تجترها من العقل الباطن، بهدف الدفاع عن الذات، ذلك ما عبر عنه خطاب الاحتجاج ومنطوقاته التي كشفت عن رغبة أكيدة لعدم التواطؤ والإستسلام. إن بزوغ خطاب الاحتجاج وتجاوزه للعقل السلطوي، يجعل من وعي

الذات غير الصامته، ليس وعياً اختزالياً، من شأنه أن يعمل على عدم الإنكسار والرضوخ. أو بمعنى آخر، إن طرح خطاب الاحتجاج الذي يريد تغيير وتجديد حيوية الدولة بإزاحة الحاكم ومن حوله، يجعلنا بصدد وعي بازغ وجديد، يؤسس مخيالاً مبدعاً يحاول إقصاء ومنع حضور السلطة القائمة بشكل دائم.

وبحسبان أن ما تطرحه حركات الاحتجاج هو تفكير طوباوي، ويحمل كثير من الأوهام خاصة من وجهة نظر النظام الحاكم، وفي ظل تفوق الدولة وطغيان ووجود السلطة في كل شئ، فإنه من وجهة نظر موضوعية، فإننا بصدد نوعاً من الثورية ، تلك الشعبية التي كرستها سياسات القمع السياسي، ولعبة القوة السياسية التي فعلتها الدولة بعشق ساذج ضد الجماهير. أنه بتعبير آخر إن خروج الجماهير إلى الشارع ضد الدولة، وما تقوم به السلطة من انتهاكات للحقوق والحريات. فبرغم أيدي الدولة القوية، وتفعيلها للعنف والإقصاء لمحاصرة العمل السياسي في الشارع، ودق الأسافيين بين الجماهير والمثقفين، إلا أن قوى الاحتجاج حاولت أن تعيد إنتاج الإجماع الشعبي من جديد.

وبيد أن دحض الفعل التواصلي اليومي على حسب تعبير "هابرماس" (العلاقة مع العالم وإدعاء المشروعية) يعمل على إيجاد الهوة بين الناس وبعضهم البعض، وبينهم وبين المثقفين، إلا أنه يفرض وجود مجموعة من الحقائق لعل أهمها، أن الذات باتت ذات علاقة وثيقة بوجودها المعاش، وتعالي المسئولية الاجتماعية والسياسية والأخلاقية تجاه الوجود الاجتماعي، ورفض الصمت، وعدم الانصياع لخطاب الدولة. والواقع أن سيادة مثل هذه الحقائق، ساهم في تخليق خطاب مقاومة يعكس مجموعة من الاستراتيجيات والتوجهات الأيديولوجية، تلك التي يمكن الكشف عنها من خلال التحليل الأركيولوجي "الفوكوي" الذي بمقدوره أن يكشف عن رؤية خاصة للواقع القائم.

ولما كان الخطاب هو الفضاء العام لمجموعة المنطوقات التي تعين الممارسة وفق قواعد وجودية، فإننا من خلال التحليل ذاته يمكننا أن نشخص العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وما بين المعرفة وموضوعات الاستبداد من تساند، وطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة، فضلاً عن العلاقة بين الوعي الممكن والوعي الفعلي. أنه باعتبار أن ما سبق هو جملة اهتمام الدراسة الراهنة، فإننا ندفع لمجوعة الاستنادات التالية:

أولاً : أن الإهتمام بفهم طبيعة خطاب الاحتجاج يفرض علينا النظر إليه في ضوء أن البناء الاجتماعي للمجتمع المصري يشهد بنية دينامية، تتحدد في ضوء العلاقة بين الخاضع والمسيطر.

ثانياً : أنه حسب التحليل الأركيولوجي ومنطلقاته النظرية، فإن خطاب الاستبداد في مقابل خطاب الاحتجاج، يجعل من اللغة سلاحاً سواء في الإيصال أو التبليغ أو التكييف، وهو ما يفرض فهم آليات تطويع الأجساد، وقدرة الآخر من الإفلات من ذلك، ناهيك عن المكنة في كسر حاجز الصمت.

ثالثاً : أنه في ضوء تفعيل التحليل الأركيولوجي لخطاب الاستبداد، فإننا نحاول أن نفهم صيرورة خطاب الاستبداد طوال المسيرة الألفية للمجتمع المصري، وكيف أن النظام الحاكم يحاول تجييش كل آلياته من أجل تسييد الصمت اعتباره آلية واستراتيجية لصيرورة التسلط والحكم.

ولئن كان ما سبق يوضح جماع التوجهات النظرية التي تستند عليها الدراسة الراهنة، فإنني لازلت أشدد على إننا لا نفترق أيضاً عن تفعيل اللغة التحليلية، التي من خلالها نحاول فهم العلاقة بين المعنى والدلالة، إذ من الخطأ أن نقصر اللغة على التعبير والوصف وحسب، بل من الضروري أن ينسحب

إلى فهم الدلالة في إطارها الواقعي والروتيني. ولما كان ذلك كذلك، فإننا هنا نعتبر اللغة قوة قادرة على ليس على البيان فقط، وإنما على تفعيل التحولات الاجتماعية، أو قل أن تكون موضوعاً للإستعمال في الصراع الاجتماعي، وهو ما يجعلنا نتجاوز وضعها في البنية الفوقية، لكي نعيد إنتاجها كآداة للتواصل وناقلة لأفكار البنية التحتية.

وحيث أن ما سبق هو عين أهم الاستنادات النظرية التي تم تفعيلها في خبر ثقافة الاحتجاج في المجتمع المصري، فإننا نشير إلى أنها لا تنفك عن دراسة ميدانية (امبريقية)، حاولنا من خلالها أن نميط اللثام عن طبيعة وأسباب وخطاب الاحتجاج في الواقع المعاش، تلك التي جاءت لكي تكون عوضاً أو قل نائباً عن الجماهير للتعبير عن كل الإشكاليات الوجودية (داخلياً وخارجياً).

وفي ضوء ذلك، فقد خرجت الدراسة في خمس فصول رئيسية، الأول فيها يحاول أن يكشف عن طبيعة المقولات النظرية الموجهة للدراسة الراهنة، تلك التي ارتبطت بمفاهيم السلطة والقوة والخطاب والعنف الرمزي. وفي الفصل الثاني تهتم بخطاب الاستبداد، إذ من خلال أحد المؤلفات القديمة، حاولنا أن نسقط ما فيها على ما هو حاضر، وكأن التاريخ لم ينقطع، بل ظل هو هو. ويأتي الفصل الثالث ليقدم صورة علائقية بين حركات المجتمع المدني والاحتجاج، وكيف أن سياسات القسر والتسلط، ساهمت في تخليق ثقافة فرعية للاحتجاج كان أبرزها نموذج كفاية. وفي الفصل الرابع حاولنا السياحة بين أنواع الاحتجاجات وحجمها، لكي نبين مدى إرتباطها بالقضايا الوجودية على الصعيدين الداخلي والخارجي. أما الفصل الأخير، فقد حاولنا من خلال الدراسة الميدانية أن نرصد لطبيعة ثقافة الاحتجاج وخطابها، وما يرتبط بها من وعي فعلي، ذلك الذي ساهم في كسر حاجز الخوف والصمت، ومحاولة استقدام النظام المحجوز.

أننا وفق ما تقدم، فإننا حاولنا أن نرصد طبيعة الواقع المأزوم الذي ساهم في تأسيس حركة مقاومة امتدت في فضاءات مختلفة، بهـدف تحريـك الميـاه الراكدة وإحداث التغيير المجتمعي في مصر، ومن ثم الحد من إنتهاكات حقـوق الإنسان، وتفعيل الحرية والديمقراطية، وإعادة إنتاج الذات الواعية لذاتها، ناهيك عن الوقوف على طبيعة العلاقة بين العقل والممارسة. وقبـل أن أنهـي هـذه المقدمة فإنني أنتهز الفرصة لأعبر عن إحترامي وشكري للدكتورة غادة ربيـع عن تكبدها عناء مراجعة هذا العمل، وشكري للأستاذة شامية جمال المعيدة بكلية الخدمة الاجتماعية بالفيوم والأستاذة شيماء رمضان الطالبة بالدراسـات العليـا (ماجستير) على معاونتهما في إنجاز العمل الميداني في هذه الدراسة.

أنه تبعاً لذلك نكون قد ولجنا باباً وعراً وشائكاً، ولكنـه الهـم الـوطني والإحساس بالمسئولية ونرجو أن نكون قد أصبنا ونجحنا، والله من وراء القصد.

د. شحاتة صيام

الفصل الأول

نظرية السلطة ومفاعيل القوة
مقاربات نظرية

".. كل سلطة مفسدة، والسلطة

المطلقة مفسـدة مطلقـة.."

لورد أكتون

مقدمة:

تعد السلطة في تصور كثير من المفكرين مفتاحاً مهماً لفهم العلاقة الجدلية بين السيطرة والخضوع. فبدءاً من أرسطو وأفلاطون ومروراً بمـاركس وفيبـر ولازويل وبارسونز وجرامشي وبولانتزاس، ووصـولاً إلـى فوكـو وبورديـو وليوكس، والسلطة تفيد في قراءة العلاقة بين طـرفين إحـدهما قـوي والآخـر ضعيف. واذ هي كذلك، فهي أيضاً تلعب دوراً محورياً في تبيان توزيـع القـوى الاجتماعية وحصصها في فرص الحياة واشباع الاحتياجات الاجتماعية، ومن ثـم قدرتها على الفعل.

وبيد أن ما سبق يمثل جماع الأدبيات السوسيولوجية في هذا الحقل، فإنه من وجهة نظر أخرى فثمة اتفاق على أن القوة وسيلة وليست غاية، ومـن ثـم فهي صناعة يهيئها الإنسان وينظمها كآلية للردع وليس للعدوان، وهو ما يفرض وجودها بحسبانها أداة مصالح ومحصلة للتفاعل والرضا والقبول بـين الحـاكم والمحكوم، وليس لكونها أداة قسر واستعمال للعنف.

أنه حسب هذا الفهم، فإننا من الصعوبة بمكان أن نفصـل بـين مفـاهيم السلطة والقوة والنفوذ والتأثير والمكانة، خاصة إذا كانت المفاهيم الأربع الأخيـرة تلعب دوراً محورياً في فرض إرادة طرف على آخر من خلال السلطة والقهـر.

وباعتبار أن السلطة هاهنا ما هي إلا علاقة اجتماعية بين أكثر من طرف، يقبل في إطارها أحد الأطراف أن يخضع، فإن الآخر يحظى بالقدرة على ممارسة السيطرة والإجبار والعنف.

ولئن كنا قد أشرنا إلى المفاهيم السابقة في ارتباطها ببعضها لتوضيح جدلية السيطرة والخضوع، فلا يغيب عن ذهننا الإشارة إلى مفهوم آخر على قدر من الأهمية ألا وهو مفهوم الهيمنة، الذي من خلال تفعيل آليات القوة تتفوق فئة اجتماعية معينة على أخرى، ومن ثم تعمل على الحفاظ على النظام الذي يعبر عنها، وهو ما يتم دائماً عن طريق العنف أو المناورة أو التفاوض أو الكذب. أو بمعنى آخر، أنها قدرة السلطة على تحديد ما هو واقعي، بصوغ فهم عقلاني وعملي يتناسب مع وضع السلوك في مقابل الوعي "غير الزائف". وباعتبار أننا نربط بين الهيمنة والوعي الحقيقي، فإننا نشدد على ضرورة ربط مفهوم الهيمنة بالمعرفة، التي من خلالها يتم استمالة الآخر للخضوع أو المسايرة أو البعد عن المعارضة أو التمرد، وهو ما يتوقف إما على الثقة أو المكاشفة أو على سيادة التكنولوجيا التي عن طريقها تتقلب السلطة وتتلون حتى تخفي ما هو باطن أو حقيقي، وتعلن ما هو ظاهر أو كاذب، وهو الذي يتجلى عبر خطابها في الواقع المعاش[1].

يمكننا أن نفهم مما تقدم أننا لا نتناول مفهوم السلطة في إطار نظريات واسعة يغيب عنها ارتباط الفكر بالممارسة، أو في ظل غياب الحس الاجتماعي الذي يربط الشئ بمحيط وجودها، أو قل في ارتباطه بالقانون والدولة والطبقة، أو من خلال العلاقات الاستراتيجية للقوى الاجتماعية، وإنما سوف نهتم وحسب بتحليل علاقة السلطة بالذات، تلك التي من خلالها يمكن الكشف عن طبيعة خطاب القوة بالاقصاء والإبعاد في الحياة اليومية. وبتعبير آخر، إن اهتمامنا في

هذا السياق لا يعني أننا نسلم بسيادة السلطة أو سيطرة الدولة ومن ثم تفعيل قانونها، وانما العكس اننا سوف نهتم بالبحث عن الكيفية التي انتهت إليها السلطة في وجود خطاب معارض، أو في ظل سيادة ثقافة فرعية احتجاجية تناشد ضرورة الخروج على السلطة القائمة، هاته التي تجعلنا بصدد تشريح سياسي ومجهري لجسد السلطة ومفاعيلها لتطويع الأجساد وتعطيل خطاب المقاومة وسلب الحرية.

إذن ونحن نهتم بتحليل جسد السلطة، فإننا سوف لا نبدأ من أعلى إلى أسفل كما هو حادث في كل الأدبيات، وانما العكس إذ سوف نسعى إلى الكشف عن طبيعة علاقات القوة التي تسري في الجسم الاجتماعي برمته، وطرائق السلطة وآلياتها في إسكات وتصميت كل القوى الاجتماعية القائمة في المجتمع. أنه من خلال هذه الفكرة فإننا نكون لا نقصد معاني السلطة، بقدر ما نفتش فيما وراء الوقائع والأحداث حتى نميط اللثام عن الأسباب الفعلية التي تجعل الذات تفلت من مراقبة جسدها، وأن تعيد إنتاج قوتها بعيداً عن مؤسسات الدولة.

أولاً : خطاب القوة السلطة الحيوية :

ثمة إجماع على أن المجتمع السياسي يحوي جماعات بشرية متباينة عن بعضها البعض في السلطة والنفوذ والتأثير والمكانة، وهو ما يعني أن ثمة تقسيماً على الصعيد السياسي- الاجتماعي بينها، إذ نجد واحدة منها تضبط وتنظم السلوك والعلاقات القائمة، وأخرى تطيع وتنفذ. والمتأمل في هذه القسمة يجد أن مفهوم القوة يحضر هنا بقوة في هذا الإطار، إذ من خلاله تصبح العلاقة بين الخاضعين والمسيطرين عملية اجتماعية تتضمن علاقات وضوابط وتنظيمات وتفرض ممارسة معينة.

والحقيقة أن هذه العلاقة دفعت بعض المفكرين إلى النظر إلـى القـوة باعتبارها نسقاً اجتماعياً يقوم بتنظيم القوة سـواء الفعليـة active أو المحتملـة potential، فضلاً عن فهم طبيعة العلاقات الاجتماعية القائمة في إطار الواقـع المعاش. وفي هذا السياق، ثمة من يربط بين مفهوم القوة وبين مفهومات التأثير والنفوذ والضبط والمشاركة في صنع القرار. والواقع أن ما سبق ليس وحسـب كل المداخل النظرية التي عرفها الفكر السوسيولوجي في هذا الشأن، بل عـرف بعض النماذج التحليلية الشائعة التي اهتمت بتصنيف عمليات القوة وفق ما يسمى بالقوة الجبرية force والضبط control والسيطرة أو الهيمنة Dominence، تلـك التي عن طريقها يتم الكشف عن ممارسات وتوزيع القوة، وذلك من خلال بعض المداخل النظرية مثل المدخل المادي والاقتصادي والصـراع واتخـاذ القـرار والصـفوة، والمـدخل الثقـافي والسـيكولوجي والتنظيمـي والأيكولـوجي والأركيولوجي[٢].

وبجانب هذه المداخل النظرية، هناك من يقوم بمعالجة مفهوم السلطة من خلال ارتباطه بمجموعة من المفاهيم والمداخل النظرية الأخرى التـي تـرتبط بمفاهيم المجال واللاشعور والبنية التحتية والفوقيـة والأيـديولوجيا والسـلطة الرعوية والغنيمة والعادة الثقافية. وإذا كانت هذه المفاهيم تدخل في إطار خطاب سياسي له حضور طاغي الآن، خاصة فيما يتصـل بالعلاقـة بـين الاسـتبداد والحرية، أو بين السيد والعبد، فإننا يمكن أن نولد من خلالها ضـفيرة نظريـة نستند إليها في تحليل ما يسمى بطبيعة السلطة الحيوية وتطويع الأجساد وخطاب السلطة.

وباعتبار أن ما ندعوه بالسلطة الحيوية يشير إلى السلطة التي لـم تعـد يحددها صورة القانون، إذ تدار الأجساد ويتم اخضـاعها مـن خـلال القـوة

والمراقبة، فإننا نرى أن السلطة تدير حياة المجتمع من خلال الغياب والاستبعاد وتملك قوة الحياة والموت، وفرض الإجراءات والتقنيات السلطوية التي تفرض قوة الإنضباط والإقصاء، تلك التي يوظفها الخطاب السياسي بهدف فرض إرادة النظام وإقصاء الذات المتمردة. إذن السلطة وفق استخدام آليات ووسائط الدولة، تصبح بصدد ممارسة أفعال استراتيجية (تخطيط مفتوح) تلعب دوراً جوهرياً في تعيين ورصد سلوك الآخرين. أو بمعنى آخر، انه في ضوء استخدام المعرفة واضفاء الشرعية، فإن السيطرة تتماهى مع التكنيك والاستعداء والمناورة التي عن طريقها يتم فرض نمط حياة معين يستند على القمع، ومن ثم على غياب حالات التمرد والمقاومة[٣].

إن المتأمل فيما تقدم يستطيع أن يتفهم إلى أي حد أن السلطة تأتي بحسباتها ضابطة لكل الممارسات اليومية للأفراد والجماعات بطريقة تنتج وتديم ما يفكر فيه الناس وكذا ما يفعلونه، ذلك الذي يجعلها شيئاً غير ثابتاً ومتجسداً في كل الممارسات الاجتماعية. وإذا كانت هي كذلك، فإنها تقوم بتفعيل العنف أو القمع الذي يعد أحد وجوه الاستبداد وحجز الثورة والإقصاء والإسكات والشطب والهدم، ومن ثم حرمان الذات مما تتمتع به من قدرات، وحتى لا ترفع راية الإنسانية والحقيقة، أو أن تكون وكيلاً شرعياً للعدل والحرية، أو أن تكون حاملاً للواء القيم والدلالة والمعنى والحقيقة الكلية[٤].

ولئن كان الاستبداد هو الميدان الذي يمنع وجود المثقف الشمولي، أو يجرده من الفرصة المباشرة للتعامل مع السلطة بشكل مباشر، فإنه أيضاً يمثل الحقل الذي يعمل على انسحابه أو انزوائه، إذ لا يبقى له في إطار الواقع المعاش إلا الموعظة أو الشجب، وهو ما يسميه فوكو "بمنفعة المتكلم" الذي يخشى قول الحقيقة، يخاف الاسكات أو الموت، ومن ثم يمسي موضوعاً للسلطة.

أو أداتها، وهو ما نسميه "بمفكر الأمير"، الذي تبقى أفكاره تعمل لبقاء النظام والدفاع عنه، ناهيك عن تضليل الجماهير[٥].

وحري بنا أن نسجل هنا أنه إذا كانت السلطة تحاول اسكات الذات، فإن الصمت أو ما ترفض البوح به، أو ما تمنع تسميته لا يعدو وجهاً مضاداً للخطاب، بقدر ما يكون شكلاً مهماً من استراتيجيات خطاب السلطة الذي يسعى إلى تفعيله في إطار ممارسته، الأمر الذي يفرض ضرورة أن نعي أن ضروب الصمت ليس هو المكبوت الذي يبحث عن العودة لكي يشحذ الوعي، وانما هو القابع في إطار الممارسة الواقعية، أو هو حسب ما يقول فوكو:

"..إن المكبوت هو في الواقع ممارسة... أو هو ممارسة جديدة...".

وإزاء كل ما يدفع به "فوكو" فإننا يمكن أن نضع أيدينا على مجموعة من المسلمات التي تتصف بها، ومن ثم نحاول أن نفعلها، وهي:

١- **مسلم التطويع:** وتسعى السلطة المجسمة في جهاز الدولة إلى إنتاج بنية تحتية لها، تعمل على تطويع الأجساد والنفوس من الداخل، وهو ما يجعلها ليست علاقة برانية، وإنما "بنية عليا" تلعب دوراً محورياً في إنتاج البناء الجسدي والعقلي.

٢- **مسلم الجوهر:** دائماً ما يشار في كل أدبيات القوة بأن السلطة جوهراً، يتمظهر بوضوح بين من يملك زمام السيطرة، وهم ما نطلق عليهم بالغالبيين، ومن يقع عليهم السيطرة الذين ندعوهم بالمغلوبين. وبالتضاد مع ذلك، فإن فوكو يرى أن السلطة هي عرض، ومن ثم فهي ليست حكراً على فريق دون آخر، وانما هي تمتد وتتغلغل بين ثنايا الفريقين.

٣- **مسلم التأثير:** تسلك السلطة دائماً مجموعة من التصرفات التي تعمل على القمع تارة، أو الخداع تارة أخرى، أو الكذب والتوهم تارة ثالثة، وهو ما يجعل خطاب السلطة أمام حركة شد وجذب بين أنواع متباينة من التكنيكات، ذلك الذي يجعلها لا تطرح ذاتها وفق أيديولوجية واحدة، وانما هي تتماوج حسب الطلب والموقف.

٤- **مسلم الشرعية:** ومؤداها أن سلطة الدولة لا تتجلى في الشرعية أو في السيادة، وانما في قدرتها على تفعيل القوة الوحشية التي من خلالها يتم استبعاد الآخر أو اسكاته أو إقصائه، أو بتعبير انها الحرب ضد من يخرج عن ارادة الحاكم[٦].

وبيد أن السلطة وفق الخصائص والمسلمات السابقة ترتبط بأيديولوجيات خاصة بها وتكنيكات الفاعليين الاجتماعيين والمواقف والأحداث، فإن فوكو أضاف إليها بعداً آخراً يتباين عما استخدمته المقاربات النظرية الأخرى، ألا وهو ارتباطه بالمعرفة، ناهيك عن تغيير العالم، وهو ما أوضحه منذ عام ١٩٧١ حينما يذكر:

"..إن المعرفة لم تخلق لأجل الفهم، وإنما من أجل التكسير والحسم..".

إذن نحن أمام دحض لمقولة الحياد المعرفي. إن وهم الموضوعية يضفي علي الوجود معنى خاص، ويكشف من خلاله طبيعة الصراع والرغبات والمصالح وعلاقات القوى. فباعتبار أن المعرفة تبحث عن معنى خفي أو عن وتيرة تطور مستمر، أو عن تجلي تدريجي عن حقيقة مستقبلية، أو عن تراجع عن حقيقة في الماضي، فإن التحليل التاريخي لإرادة المعرفة لا يكشف عن الظلم الذي حاق بالذات البشرية، إذ أن نظام الحقيقة يترافق على الدوام مع

السلطة، ويخفي طبيعة ممارستها للقمع ومخاصمتها للحرية والانعتاق، فإنتاج الحقيقة مرهون بعلاقات السلطة، ويخضع لهيمنة النظام القائم، وهو ما دفع فوكو وفق منهجه الأركيولوجي أن يرى أن استراتيجية القوة لم تعد أداة لتوقيع العقاب، بل باتت منهجاً لإعادة التوازن والضبط والتصميت وممارسة أفعال العزل والإبعاد[٧].

وتماشياً مع تأكيد فوكو لإرتباط القوة بالمعرفة، فإننا لا نفرق بين إرادة القوة وتحرير الإنسان وتفعيل الكبت، وهو ما يأتي من خلال ما طرحه وأكد عليه فوكو، إذ يرى أن المعرفة وليس القانون هي المسئولة عن تفكيك عبودية الإنسان. إن الكلام الفائت يجعلنا نرى أن إنتاج الحقيقة ترتبط بتجاوز علاقات السلطة، وهو ما يدفعنا إلى القول إن إنتاج التحليلات المكثفة والعميقة لعلاقات الهيمنة لا ينفك عن إرادة من يصدر عنه الخطاب، أو قل أنها في صف من يعرف أو له القدرة على الكلام. وإذا كنا هنا نريد أن ندفع طبيعة من يهيمن، فإنه يكون هو الذي يستمع بصمت وبانتباه لمن يتكلم، انه الذي يسأل من أجل زيادة المعلومات، ومن ثم يجيد اللعب والوصول إلى الحقيقة ولبناء المعرفة[٨].

وبذا فالثورة حسب ما مضى ليست سلباً محضاً، كما انها في الوقت عينه ليست ثرية بشكل سديمي، أو عنفاً مضاداً للعقل الذي يسعى إلى تأسيس الحقيقة والفضيلة، وانما هي القوة الواثقة من ذاتها التي تعمل على تعزيز وتأكيد كل شئ في الواقع المعاش، وهو عين ما يذهب إليه فوكو ويقول:

".. لا أعني بالقوة المؤسسات والأجهزة التي تعمل على إخضاع المواطنين داخل الدولة، ولا أعني الخضوع من خلال العنف أو القانون، وانما هي الهيمنة من عنصر على آخر، أو جماعة على

أخرى بحيث يسري مفعوله بالتدريج في النسيج الاجتماعي كله..".[1]

إن المدقق في الاقتباس السابق يستطيع أن يتوصل إلى أنه في الوقت الذي ينفي فوكو فكرته عن الانتشار الفيزيائي لعلاقات السلطة، فإنه في الوقت ذاته يحددها في إطار انتقالها وانتشارها من دائرة إلى أخرى، وهو ما يعني أنه يحاول أن يفكك وحدات المجتمع إلى مجموعة من الدوائر. إن الحفر الأركيولوجي في بنية القوة الذي أراده فوكو جعله يرى أن العقل التوحيدي للسلطة يستعيض عن النضالات التفاعلية والمحلية المتعددة في مواجهتها، وهو ما يجعل العلاقة بين السلطة والمقاومة لا تأتي من برانية السلطة، وانما تأتي كرد فعل لأفعالها وممارساتها، ذلك الذي يجعل التغيير أو الثورة لابد تأتي من بين صفوفها.

إنه على حسب ما تقدم فإن المنهج الأركيولوجي الذي صاغه فوكو يُعد من أهم أعماله التي تتفارق عن الأطروحات الأخرى التي اهتمت بمسألة القوة. فإذا كن هؤلاء يبحثون عن التناقضات التاريخية من أجل اكتشاف وتأصيل الصياغات المختلفة حول القوة، فإن فوكو يأتي ليكشف عن المغمور من المعرفة، وهو ما يشكل قسطاً ليس بقليل في مكونات الخطاب السياسي، ففي إطار اهتمامه باستراتيجيات القوة وفاعليتها في مختلف مؤسسات المراقبة، فإنه يرى أنه غداة القرن الثامن عشر لم تعد القوة السياسية أداة توقيع العقوبة أو آلية قمع، وإنما باتت منهجاً لإعادة التوازن والضبط والصمت وممارسة أفعال الإبعاد والعزل.

وتواصلاً مع ذلك فهو يرى أن عملية الكبت لا يتم تفعيلها بهدف وضع قيود على الأفعال غير المرغوب فيها، وإنما تأتي بهدف تشجيعها، وهو ما يجعله يرى أن القوة لم تعد أداة للجزاء، بقدر ما هي أداة لتغيير العالم والذات

البشرية. أو بمعنى آخر، أن القوة باتت طريقة ابداعيـــة خلاقـــة تعمـــل علـــى استحداث مجالات ومعارف جديدة من خلالها يتم الضبط والتحكم والاستبعاد في سياق النظم المهمة بمراقبة الأجساد، تلك التي لا تنفصل فيها المعرفة عن القوة. فالسلطة إذن هي سلطة معرفة، وبالتالي لا تمثل هيمنة الطبقة الحاكمة، وانمـــا هي أداة الانقسام بين الحاكم والمحكوم[١٠].

وعلى هدى ما تقدم، فإن مفهوم خطاب القوة يشير لدى فوكو على أنـــه جماع الأساليب الحديثة التي ينظمها مجموعة من الفرضيات المتقاربـــة حـــول السلطة بهدف قولبة التوجهات والمواقف العامة لدى الناس بغرض جعلها أدوات قوية للحد من وسائل الفعل أو التفكير أو الحديث البديلة. إذن فالمعرفة هاهنا تُعد واحدة من قوى السيطرة والضبط التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتقنية الرقابة وتطبيق القانون وفرض الانضباط. والمتأمل في كل ما قدمه فوكو حول السلطة والقـــوة والمعرفة يجده قد أشاح عن فكرة مفهوم الإجماع العام الذي أيدتـــه النظريـــات السوسيولوجية، مما جعلهم يستخدمون ما هو مألوف لاكتشاف مـــا هـــو غيـــر مألوف. والواقع أن ذلك ساعد فوكو أن يسير عكس الاتجاه للتنقيب عن أنمـــاط التفكير في أزمان تاريخية سابقة لاكتشاف المعـــاني الجديـــدة التـــى تشـــخص المؤسسات الحديثة، وهذا ما أسماه بأركيولوجيا المعرفة[١١].

وباعتبار أن فوكو يحظى بقاموس يتسم بالغموض والصـــعوبة، حيـــث يحفل بكثرة الاستخدام والمعاني لمفهوم واحد، فإن ذلك نجده مترسخاً في تركيزه على مفهومي السيطرة والحكم، أو على لعبة السلطة وحالات الســيطرة. ففـــي إطار تناوله لعلاقة الحكومة بالمواطنين، فإنه يصر على التمييز بـــين علاقـــات السلطة كلعبة استراتيجية بين حريات، وبين حالات السيطرة التي هـــي تقنيـــة حكومية يستخدمها قابض السلطة لكي يطوع الأجساد ويخضـــعها لضـــرورات

العمل والإنتاج. وفي هذا الإطار يميز فوكو بين علاقات السلطة التي هي لعبات استراتيجية تتماوج بين الحريات ونظام الحكم.

وبالنظر إلى المفهوم الأول وهو السلطة التي تأتي كلعبة استراتيجية بين حريات، فهو يرى أن هناك علاقة بين السيطرة والحرية، تلك التي تمثل البنيـــة الكلية للأفعال، وتؤثر في أفعال الأفراد الأحرار، الذين لا يخضعون لأي تأثير، ويصبحون غير مقيدين بأي شئ، ولا تتأثر اختباراتهم بما يفرض علـــيهم مـــن أفعال. وحيث أن السلطة هي أفعال وحسب فوكو، فلابد بالضرورة أن تكون لها آليات وأدوات واجراءات يتم من خلالها تقييد الأفعال والحركـــات. وإن كانـــت السلطة كذلك، فلابد وأن نتوقع في المقابل أن تواجه السلطة نوعاً من المقاومـــة التي هي سمة للتفاعل في إطار الوجود المعاش. فعدم وجـــود المقاومـــة ينفـــي بالتالي وجود السلطة، أو قل إن المقاومة والسلطة هما وجهان لعملة واحدة.

ويضيف فوكو أيضاً، أن السلطة دائماً ما تمارس من أجل الصالح العام، لذا نجدها غير واضحة أو تأتي مغلفة على الدوام بالغموض، أو حسب تعريفـــه فهي "لعبات استراتيجية بين الحريات". ولكن بالنظر إلى ما يشير إليه بعلاقـــات السلطة، فإنها تتضح في العلاقات غير المتوازنة والتي لا تتمتع بكامل الســـلطة على الآخر، مثلما يحدث أن يصدر أمراً لآخر، ولا ينصاع هذا المؤتمر بما أمر ويذهب إلى الانتحار. واستتباعاً لذلك فإن فوكو يرى أن السلطة تمـــارس مـــن خلال الطقوس والاجراءات الدقيقه التي تكرس الحقوق والالتزامات. فبحســـبان أن القانون لذة وبهجة محتسبة، فهو يفرض أشكال جديدة للسيطرة وانماط جديدة من العنف. وهنا فالقانون يأتي لكي يستبدل ذاته محل الصراع، وتأتي أشـــكال العنف في إطار نسق من القواعد والقوانين التي تفرض السيطرة مـــن جماعـــة على أخرى.

أما إذا تطرقنا إلى مفهوم الحكم، فإن فوكو يعرفه بأنه قدرة من يحكمون أنفسهم. أما بالنسبة للمحكومين، فإنه يشير إلى قدرتهم على التأثير في سلوكهم شريطة أن يتجنب به درجات السيطرة القصوى. أو بمعنى آخر إنه التأثير الذي بمقتضاه يقوم هؤلاء بحكم ذواتهم وتأمين أنفسهم بما يحقق لهم شروط قيامهم بالفعل. والمتأمل في المعنيين السابقين يستطيع أن يصل إلى أن الحكم لدى فوكو مؤداه هو ممارسة السلطة على الآخرين بشكل تلقائي، وبعيداً عن الممارسات المحسوبة وابتكار تقنيات جديدة بهدف تنظيم السلوك[١٢].

إن المراقب لكل ما يطرحه فوكو في ضوء مقولات ما بعد الحداثة postmodernism يجد أن خطاب السيطرة يعود إلى مفهوم القدرة على تشكيل الذات عن طريق عملية الإخضاع، وأن السلطة تتماهى مع الاستراتيجية من حيث الاستعداد والمناورة والتكتيك، وهو ما يجعلها ممارسة وليست امتيازاً أو ملكية. وإذا كان فوكو قد تباين عن رؤى الحداثة في فهمه وتحليله للقوة والسلطة، فإنه تماشياً مع أفكار المدرسة النقدية وتحديداً مع أدرنو وهوركهايمر وماركيور، فهو يؤمن بأن السلطة يمكن استيعابها واستبطانها في داخل الذات الفردية. فباعتبار أننا فاشيون، فإننا يمكن اختزالها في المؤسسات التي نتوارثها في إطار الضبط الذاتي. فالسلطة هي بنية أفعال الأحرار، لذا فإن العلاقات المترتبة عليها هي تتسم بالتغير، ومن ثم فإن ممارسة السلطة كلعبة استراتيجية تساهم في تحديد سلوك الآخر. أو بمعنى آخر أن التقنيات التي تستخدمها الحكومة تعني تطويع الجسم واخضاعه لضرورات العمل والإنتاج وصبها في مسارات تتماشى مع المصالح السائدة[١٣].

ولما كانت السلطة تتطلب درجة من الحرية لدى رعايا الدولة، فإنها لا تحتاج إلى نزع الحرية، بقدر ما تحتاج إلى المقاومة أو المراوغة، تلك التي

تفرض على الدوام تعديل أساليب السلطة، إذ من خـلال اللعب الاستراتيجي تفرض وصايتها الإجبارية لجعل كل ما هو خيال واقع. وبحسبان أن تخضيع الذات يجعل من علاقات السلطة شيئاً لا يتسم بالاستمرار، فهي على الدوام تتقاسم الحرية والسيطرة ونظام الحكم، وهو ما يؤثر بالضرورة في اختيارات الأفراد وتحديد سلوكهم[١٤].

ثانياً: السلطة والرأسمال الرمزي

حري بنا أن نفعل الإنتاجات الثقافية اليومية الناتجة عن الأطر المرجعية النظرية التي يمكن أن تساهم في فهم ما يحدث من تصاعد حركات الإحتجاج أو التفاعل الاجتماعي مع الأحداث الداخلية والخارجية بين الخاضعين والمسيطرين. وأعنى هنا مجال الإنتاج النظري المرتبط بحركة الاحتجاج المدني أو الناتج عن منظمات المجتمع المدني التي تفاعلت مع اشكاليات الحياة اليومية، بهدف الإسهام في تصحيح الظروف الحياتية، وما ينعكس من إنتاج رمزي.

فخلافاً عن كل محاولات دراسة علاقات القوة والنزاع، فإنه بالإمكان ردها إلى علاقات التواصل، التي هي بالأساس علاقات سلطة تتوقف شكلاً ومضموناً على طبيعة السلطة المادية أو الرمزية التي تحظى برصيد واسع من أعضائها الذين يشكلون سلطتها الرمزية، إن المنظورات الرمزية باعتبارها أدوات تواصل ومعرفة، فهي تهيكل بنية العالم المعاش ووظيفته السياسية من حيث كونها أدوات تفرض السيادة وتمنح مشروعية سيادة أو سيطرة طبقة على أخرى أو لتفعيل العنف الرمزي من طبقة على أخرى.

أنه في إطار العلاقة بين المسودين والسادة، فإن ثمة صراعاً رمزياً يعمل على تسييد أحد التصورات عن العالم الاجتماعي، الذي يعبر عن مصالح القوى المسيطرة. ففي إطار اتخاذ المواقف الأيديولوجية، فإن مالكي المعرفة

غالباً ما يعملون على إنتاج الأوضاع الاجتماعية والمعارف التـي تعبـر عـن مواقفهم، ومن ثم تمنح النزاعات الرمزية معنى مخادعاً أو غير موضوعياً فـي إطار الحياة اليومية، ذلك الذي يتم من خلال وسائط الدولة الأيديولوجيـة ومـا تحتكره من آليات للعنف الرمزي ومحاولات إنتاجه، تعمق على الدوام على خلق الرأسمال الثقافي الذي يعمل على سيادة الفئة السائدة في قمة مراتـب التـدرج الاجتماعي.

ولما كانت السلطة الرمزية تعمل على إمتلاك رأس المال الثقافي، فهي تعمل أيضاً على تأسيس أيدويولوجيتها من خلال العبارات اللفظية التـي تأخـذ صفة الخداع والوهم وإقرار رؤية مخالفة عن الواقع المعاش، وهي التي تحظى بالقدرة شبه السرية التي تدفع بخطاب مخاتل له من القوة ما يعين علامات معينة تحايث من يسيطر وتقف ضد من يخضع، ذلك الذي يجعلنا بصـدد نـوع مـن السلطة التابعة لسلطة القوة بمقتضاها يصبح تأثير دون بذل طاقة معينة[١٥].

إن سعي الطبقات المسيطرة إلى فرض إرادتها عن طريق أشكال رأس المال الثقافي، يفرض وجود خصائص معينة للطاقة الاجتماعية التي تحظى بها الطبقات السائدة، التي تجعل منهم مالكة للمعنى والدلالـة والمتغيـرات، ومـن خلالها يتم تشكيل الواقع من خلال التقنيات الذهنية. إذن مـن خـلال التمثيـل والإرادة، فإن الدلالات الرمزية تصبح هي مواد الصراع وأدواتـه، أو تجعـل الفئات الحاكمة من الممثلات أدوات القوة أو على حد تعبيـر "جوفمـان" فـإن عرض الذات من خلال عملية تمثيلات السلطة لنفسها، تجعل من نفسها صاحبة الأمر، بينما تكون الفئات الأخرى هي القابلة لهذا الأمر، وهذا ما يجعل بورديو أن يقول:

"..إن هذه العوالم التي تعمل فيها استراتيجيات الادعاء والتمايزات تعطينا صورة تقريبية عن عالم يكون فيه النظام الاجتماعي الناتج عن عملية خلق مستمر.. أنه صراع ومواجهة بين استراتيجيات رمزية ترمي إلى تغيير الوضع بإدخال تحول على تمثلات الوضع.. إن هذا الفضاء هو مجال استراتيجيات يقودها.. الكذب والتشبه والمباهاه.. ذلك هو قانون تراكم الامتياز الدنيوي.."[١٦].

إن المتأمل فيما يطرحه بورديو يجد أنه يركز على الاستراتيجيات التي تقدمها السلطة من أجل فرض لرادات تفرض امتيازها على الآخرين، تلك التي تأتي مخالفة لما هو قائم أو قل انما تستند على الضلال والزيغ. فالاختلافات بين الأفراد توجد في وهم ومخيلة من يحظى بالسلطة، وهو ما يتباعد عن حقيقة الفروق الموضوعية. فكل اختلاف أو فرق بين مجموعة وأخرى ما هو إلا رأسمال رمزي لا وجود له إلا في العلاقة بين ملكيات مادية متمايزة مثل الجسد واللغة واللبس والتأثيث وأساليب أخرى جعلت هذه الأشياء في صلب علاقات القوة، ذلك الذي جعل بورديو يرى:

"..ليست السلطة التي تفرض نفسها من خلال الأوامر فحسب، وانما تلك التي تمارس من غير أن يكون علينا ممارستها، تلك التي ندعوها بسلطة طبيعية.. إن كل رأس المال مهما كانت السلطة التي تتخذها يمارس عنفاً رمزياً هو ما أسماه ماكس فيبر الكارلسيم، الذي هو شكل من أشكال السلطة.."[١٧].

وإذا ما أمعنا النظر في كل ما طرحه بورديو حول طبيعة السلطة وارتباطها برأس المال الثقافي، فإننا نلمح اهتمامه بتحليل ثنائية الخضوع والمقاومة، التي من خلالها يرى أن ثقافة الخضوع تحمل ازدواجية واضحة،

خاصة ما يتضح في ترسيخها للسيطرة التي تمارس عليهم، وهو ما يسأل عنه استعداداتهم التي تدفعهم إلى التواطؤ مع أوضاع المسيطرين، حيث يتلذذون أو يستعذبون عذاباتهم وهو في ذلك يقول:

"..إن خضوع المسودين ليس تنازلاً متدبراً وواعياً أمام القوة الطبيعية للأطر الإرادية، بل ينشأ عن التفاعل اللاواعي مع سموت أولئك المسودين والحقل الذي يعمل فيه. إنه تعبير عن الصوغ الجسدي للعلاقات المحددة للسيطرة.."[١٨].

والحقيقة أن بورديو في هذا السياق في الوقت الذي يباعد بين طبيعة القوة المادية وقدرتها على تفعيل السيطرة، فإنه أيضاً يرجع هذا الوضع إلى ما يختزنه الخاضعين من معارف تفرض طبيعة قدراتهم التي تحقر من إرادتهم، تلك التي تفرض عملية تعيين طبيعة السيطرة وأدواتها. ذلك ما أسماه بمفهوم "اقتصاد الممارسات"، الذي يبين قدرة الخاضعين على الولوج في فضائه والاختيارات العقلانية التي تجعلهم إما ينفرون الاستتباع والخضوع أو يسايرونه. إنه يرى أن الخاضعين يخاصمون أي فعل قصدي أو انفعالي، أو إرادي من شأنه أن يغير من طبيعة التركيبة الطبقية الاجتماعية، وهذا هو ما يجعل العنف الرمزي يستند إلى دلالات شرعية معينة تحجب علاقات القوة الحقيقية، وهذا عين ما يطرحه بورديو إذ يذهب:

"..أي نظام من علاقات القوة والمعنى الذي ينعقد بين الجماعات أو الطبقات.. يعيد إنتاج الثقافة الغالبة.. وكذا إنتاج بقية القوة ضمن تشكيلة اجتماعية تتميز باحتكار العنف الرمزي الشرعي.. وهي كون علاقات القوة بين الجماعات والطبقات التي تتألف منها التشكيلة الاجتماعية، تواصل النفوذ التعسفي باعتباره شرطاً

يفرض ترسيخ نموذج ثقافي تعسفي وفق نمط تعسفي من الفرض والترسيخ.."[19].

والواقع أن التعسف الاجتماعي الذي يتبدى في سيادة العلاقات الطبقية، ويعبر عن سيادة نظام رمزي من شأنه أن يحدد موضوعياً تسلط ثقافة طبقية على أخرى. فالقوة لا تتمثل فقط في القوة الفيزيائية، وانما تشمل كل شئ، وهو ما يدعونا إلى القول أن علاقات القوة التي يعاد إنتاجها في كل شئ ليست إلا نوعاً من التعسف الثقافي أو الروابط الرمزية التي يتقيد بنيتها ومنطقها الخاص وفقاً لطبيعة ميزان القوى القائم بين الجماعات الطبقية، وهذا ما يقرر له بورديو إذ يذكر:

"..أن العمل بوصفه عملاً ترسيخياً متواصلاً ينتج تشكيله دائمة من الممارسات ونماذج التعسف الثقافي الخاص بالجماعات والطبقات القائمة على النشاط، ويسمح بإعادة إنتاج الشروط الاجتماعية بإنتاج هذا النموذج التعسفي، أي البنى الاجتماعية التي تنتجه.. وتولد الممارسات المطابقة لذلك.."[20].

أنه حسب ذلك فإن بورديو يرى أن ترسيخ البنى الموضوعية للسلطة يتم انتاجها خلال سياق الممارسات، التي تولدها المبادئ التعسفية لطبقة معينة. فمن خلال ترسيخها في أذهان المتلقيين، يتم ضخ مجموعة من الإدراكات لإنتاج ثقافة وأخلاق خاصة بطبقة معينة تعمل على ترسيخ وجودها في إطار الممارسات الفعلية والفعاليات الرمزية بعيداً عن الوازع الجسدي (السجن - المؤسسات العقابية) لمعاقبة الخاضع باستبطانه للتعسف الثقافي. إن بورديو هنا يستبدل "القوة العارية" بالفعاليات الرمزية التي تجعل هؤلاء أسرى دائرة حاجاتهم

وحسب، ومن ثم يفرض ضرورة الصمت الذي يزجر أي إختيار حقيقي فيما هو معاش.

وبيد أن الصمت هو "الغفلة" عن الحدود السلطوية والثقافية التي يستتبعها المسيطر من خلال إطار مادي وإدراكي وعملي، فهو من ناحية أخرى نوع من الانضباط الذاتي والرقابة التي يفرضها بهدف حفظ النظام ومعاودة إنتاج موازين القوى بين الجماعات الدنبقية. ودفعهم إلى إستبطان التقاليد الرقابية التي تتحـول إلى انضباط ذاتي بطريقة ارتجاعية. انه إزاء ذلك فإننا نسجن أو نظل حبيسـي علاقات السلطة ولا نقاوم. ونختار دائماً جانب السلطة ونقف معهم ونتماهى مع مواقفها وهو ما يجعل الخاضعين اسرى الوهم واللا عيب المسيطرين.

ولئن كان ما سبق هو عين ما يدعوه "ديلوز" بإقصاء المختلف، أو عنف المختلف مع ذاته. حيث التوحد والإصغاء مع الآخر ولجم الذات والانشقاق عن نفسها وخروجها من صفها، فهو يرى أن المغلوب في هذا الوضع يتحول إلـى داخله ويخضع للمراقبة ويفلت من قبضة الديالكتيك، ويرتمي في أحضان سلطة القاهر وسيطرته المحكمة، ويشيد في داخله تسيجات حديدية فولاذيـة محكمـة، أبعد عن وعيه ومعارفه التي من شأنها أن تعيد إنتاج وترتيب النظام القائم مـن خلال الكلام واللغة والمقاومة واستحضار الحرية والإبداع"[٢١].

وحري بنا أن نوضح هنا أن بورديو يرى أن ثمة اعتقاداً يقينياً يشير إلى ان نظام العالم يعيش دون تغير، إذ يكون فيه كل شئ ثابت. فالاتجاهات الرسمية والمحظورة بالمعنى المحدد أو المجاز، أو ما يصدر عنهما مـن التزامـات أو عقوبات، تسير دون تقيد. أو بمعنى آخر أن ما يسود من توافق الاستعدادات أو الإرادات يأتي بفعل السيطرة الأبوية، التي تفرض علاقات السيطرة والخضوع المتناقض الذي يسميه بورديو "بالعنف الرمزي" أو "العنـف النـاعم" أو "غيـر

المحسوس" أو غير المرئي حتى من جانب الضحايا، أي أن العنف كما يأتي من المسيطر، فإنه يأتي أيضاً من المسيطر عليه، وهو ما يمثل أسلوب للحياة، يحول ما هو تعسفي وغير طبيعي إلى شئ مألوف"[٢٢].

ويدفع بورديو أيضاً إلى أنه إذا كان هناك عنف رمزي، فهناك أيضاً ما يسمى "بالسلطة الإيحائية"، وهذا ما تعززه فرجينيا وولف V.Woolf التي ترى أنه باعتبار أن المجتمع "مكاناً للتآمر"، فإن ثمة سلطة إيحائية تمارس وفق معاني محددة للفعل بين ماسك السلطة والخاضع لها، تلك التي تعتبر أركيولوجيا موضوعية لتحليل العلاقة بينهما أو لفرض تقسيم تعسفي بين الفاعلين في إطار ما يقع في العقل الجمعي التاريخي غير المكتوب (اللاواعي)، وهي التي تفرض حدة كسر الألفة الخادعة للتقاليد، وإعادة النظر في الممارسات والاستراتيجيات الموجهة نحو تغيير علاقات القوة المادية والرمزية لكل أشكال السيطرة.

ويرى بورديو أن النسق المسيطر لابد من إزاحته، إذ على المسيطر عليه أن يغير مخططاته التي هي نتاج للسيطرة. انهم يحتاجون إلى تغيير أفكارهم وإدراكاتهم المفروضة عليهم من خلال علاقات القوة. فحيث أن أفعالهم ومعرفتهم هي حتماً أفعال اعتراف، أو هي أفعال خضوع، فإنهم هم الآخرون الذين يحتاجون إلى نضال معرفي حول معنى الأشياء في العالم وطبيعة الخضوع والسيطرة، ذلك الذي يفرض حتماً فيما بعد شيوع المقاومة من تأثيرات الاملاء الرمزي المفروض عليهم بأن يكونوا "تحت"، في مقابل أن يكون المسيطر هو "الأعلى".

والحقيقة أن افهام الخاضعين لقيمة المقاومة، هو أيضاً بتعبير آخر هو "أبطال المتعة" المرتبطة بالممارسة السلطوية الوحشية على الأجساد المختزلة، وبتدنيس المقدسات المتمثلة في انتهاك القانون الذي عن طريقه لا يمكن أن يقوم

الخاضع بتقديم مسيرة بشكل مجاني وبدون مقابل. فالخاضعين ينفـذون أوامـر وتعليمات المسيطرين، وهو ما يجعل هذه العلاقات أمراً طبيعياً. انما على حسب تعبير بورديو أنها تؤدي إلى احتكار الذات وتأميمها. وهو ما قصده في المقطع التالي:

"..إن العنف الرمزي يتأسس عن طريق توسط الولاء الذي لا يسع الخاضعين إلا أن يمنحوه للمسيطر، لأنه ليس من حالهم حتـى أن يفكروا في المسيطر، وحتى يفكروا في أنفسهم. أو بالأحرى حتى يفكروا في علاقتهم به.. أنهم أدوات معرفة يشارك فيها المسيطر وتجعل هذه العلاقة تبدو طبيعية، لأن هذه الأدوات ليسـت سـوى الشكل المتمثل داخلياً لعلاقة السيطرة.."[٢٣].

إذن الحاصل أن ثمة توهماً لدي الخاضعين، أو قـل أن الاسـتعدادات الخاصة بهم تعبر عن نفسها في إطار التلاؤم مع بنية السيطرة، وهو ما يفرض ضرورة كبح هذه السيطرة وفرض بديل للقسر الميكانيكي أو الخضوع الطوعي أو المتعمد أو المحسوب، عن طريق مقاومة الخاضع لجسده، ولنزع الانشـطار الذاتي وتواطؤه مع وعيه، ودحر أسلحة الوعي المضاد من خلال إعادة إنتـاج الذهن وإصلاح الوعي حول قدرة الذات وفعالية تحولها مع الآخرين.

والواقع أن ذلك لن يتأتى إلا من خلال تفعيل الحث والإغواء الذي تنادي به جين فافريه سادا J. F. Sada التي تذهب إلى أن حدوث مثل هذا الأمر سوف يساهم في تغيير فهم الخاضع لأوضاعه، وهو ما سوف يساهم في تأجيج المتخيل لدى الخاضعين، ومن سوف يعمل على اثراء التمثيلات العقلية التي تدفعهم على اجتياح ما هو محظور، وبفرض الثورة الرمزية وإحداث القطيعة بين المسيطر والخاضع، وهدم التواطؤ بينهما، وافشال المتعة بين صاحب اللـذة ومسـتعذب

العذاب (المازوخي). أنه بلغة أخرى أننا نحتاج إلى تحطيم الاعتقاد اليقيني وتوسيع فضاء الممكنات من أجل تجاوز العناصر المؤسساتية التي تنتج وتعين التقسيم الاجتماعي في إطار النظام الأبوي، تلك التي سوف تساهم في ايجاد النظام الأخلاقي الجديد الذي من شأنه أن يعمل على هجر الإغواء وتحكم الذات في جسدها وتشجيع الخاضعين من أجل استحضار المقاومة في بنية استعداداتهم بما يخلق لهم آليات للتحرك الايجابي إما لتفعيل المساومة (الحد الأدنى)، أو لإقامة سلطتها وديكتاتوريتها (الحد الأعلى)[٢٤].

أنه حسب كل ما يطرحه بورديو فإن العلاقة بين الفاعل الاجتماعي والعالم ليست علاقة بين ذوات، أو علاقة بين الفاعل والوعي الذي يشكل تصرفاته، وانما هي تواطؤ انطولوجي، أو امتلاك متبادل يشي على الدوام إلى وجود تفاعل دون النظر إلى الوراء، أو إخضاع كل شيء لمنطق الحسابات العملية، وهو ما يبتعد بالطبع عن ما يسمى بالحس العملي الذي يجعل الفرد يقرأ الحاضر والمستقبل معاً دون تقاطع، إذ يلعب الهابيتوس دوراً جوهرياً في فرض الممارسة الإنسانية -دون تشوهات- كوحدة متكاملة في العالم المعاش[٢٥].

ثالثاً: المغلوب والصمت:

خرجنا مما تقدم أن أي سلطة في أساسها تستند على منظومة كلامية لغوية بضبط الأجسام والأفهام والعقول، إذ يتم إقصاء وشطب وملاحقة ومراقبة ما هو ممنوع، أو ما يفرض تهديداً أو ينتهك سيادتها أو توتميتها، ذلك الذي يجعلنا أمام نوع من السلطة تقوم وتستند إلى إغتصاب وهتك الحريات، فضلاً عن القيام بخلع نوعاً من القداسة على نموذجها في الحكم، وتقديس مفردات قاموسها الاجتماعي والسياسي، في مقابل تصفية الآخرين الذين يعارضونها.

والواقع أن ذلك يجعلنا نرى أن الصمت هو نتيجة طبيعية لمفاعيل السلطة. فإختزال الكلام أو قل أن الممنوع منه هو ملحق بالضرورة بآليات السلطة. فالضبط الممارس من قبلها على الصعيدين الاجتماعي والسياسي، وما تعكسه من سلوكيات وتصرفات، يكشف لنا بشكل قاطع حدود الكلام أو الهامش الذي ينبغي أن تنحصر في إطاره الثقة، ذلك الذي يجسد نوعاً من عناصر التلفيق والنفاق والوهم والكذب. أنه حسب ذلك، لا تحاول فقط لجم الذات، وانما تقيد سلوكها وتصرفاتها، بما يجعلهم محظورين حتى من التلويح أو الإشارة أو الغمز أو اللمز، وهذا هو ما يشير إليه إبراهيم محمود في جماليات الصمت إذ يقول:

"..إن تاريخ السلطة في عموميته منذ لحظة نشوئها سواء في انبنائها المؤسساتي، أو في صيغاتها الطقسية المجتمعية، هو تاريخ المزيد من اختزال الكلام، مقابل المزيد من الصمت، أي اعتباره صياحاً روحياً، أو رياضة عقلية. إن تاريخ السلطة هو تاريخ القليل من الكلام ومزيد من الحجر عليه، باعتباره هو الممدوح، وهو تقية وورعاً وتنسكاً وإستعداداً إيمانياً للآخرة وطهارة للبدن في الأدبيات الدينية.."[٣٢].

إن المتأمل في النص السابق، يجد أن الصمت بات ذا خلفية زرائعية، وتنظيمية، بل صار مؤسسة في الوقت ذاته. فبالنظر إلى النظام فإنه يعمل على رتق عيوبه ونواقصه، أما بالنسبة للذات فإنه يضعها في أسيجة للحد من حركتها، أو قد يؤدي بها في نهاية الأمر إلى نهاية الدنيا، إذن فالكلام سوف يفرز مجموعة من العواقب. فعلى صعيد المتكلم سوف لا يكون سيداً لنفسه أو ملكاً للآخرين، ومن ثم مجبول على الإفصاح عن حقيقة ما يجيش بدواخله، وهو

ما تطمح إليه مؤسسات السلطة على الدوام في أن تزيد من تصميته ومنحه الخصال الحميدة بالنسبة لها. أو حسبما يذهب ابن عبد ربه في العقد الفريد:

الحلم زين والسكوت علامة فإن نطقت فلا تكن مكثاراً
ما أن قدمت على سكوتي مرة إلا ندمت على الكلام مراراً[٢٧]

أنه حسب ذلك، فالمجتمع الذي يراقب ويحاسب على ما يصدر من كلام هو مجتمع يتدثر بالصمت، ويكون الكلام على الدوام مرصوداً، وحركة الأفراد محاسب عليها. أو بمعنى آخر أن الصمت هو الممدوح، بينما يكون الكلام هو المذموم أو الملعون الذي يفجر المصاعب والمتاعب، بل والانسحاق للذات المتكلمة. إننا يمكن هنا أن نفهم أن الصمت هو كلام داخلي يعبر عن مكبوت تمنع السلطة من خروجه وطرحه بطريقة علنية. أو قل أن إقصاء اللسان وفقدانه لحريته يخلق أماناً للذات. وبعد أن شل حركة اللسان تعوضه بوجود عقلها فحسب، كفاعل قوي ومبدع لترسيخ وعقلنة كل ما هو قائم[٢٨].

وإذا ما دققنا في هذا الوضع، فإننا يمكن أن يستبين لنا، أن العقل السلطوي لا يرضى بغيره على الساحة، إذ من خلال تصميته للذات، فإنه يضمن وجود صوته وأفكاره وعقله وحسب، وبالتالي يئد ويقصي الآخر. وفي ذلك يرى إبراهيم محمود ويذكر:

"..إن وعي الصمت هنا هو وعي الانتحار الإبداعي لجماع العقول، أو تذويب هذه العقول الجماعية داخل عقل واحد يسمى بالعقل الفعال اجتماعياً، هو العقل النموذجي، أو العقل المعيار، أو العقل الفقيه، الذي يلغي ما عداه.."[٩]

إننا نخلص مما تقدم أن الإنسان الذي يعمل على حضور ذاته، هو مسكون بالفراغ والعدم. فتجسيد السلطة لحضورها الدائم في كل شئ وفي أي وقت، يقف بقوة ضد وجود الآخر –أي آخر– الذي يحاول تغيير الواقع

واستبداله. وباعتبار أن السلطة هي التي تتكلم وتتصرف وتعبر وتحتكر كل شئ، فإنها لا ترى إلا ذاتها، بينما الآخرين غائبون ولا تتسع الساحة لهم.

إن تحكم السلطة في الزمان والمكان، وعدم سماحها لأي طرف آخر في الحضور أو المشاركة، يجعلنا نرى أنها تسعى لتجريد الذات البشرية من إنسانيتها وحريتها ومن وجودها، وهو ما يفرض وجود صيغة واحدة ووحيدة ألا وهي تملكها للعقل والفعل في آن. ولئن كانت السلطة هي التي تتكلم وتتصرف وتعبر وتحتكر كل شئ، فإنها تحرم الذات الإنسانية من حضورها الذاتي، أي من صفة العقل والتفكير والممارسة والإختيار. إن الصمت هاهنا بات منحة من السلطة يتم الدفع به لنفي الذات أو سجنها، أو قل لقلب معناها، أو قل إنه صمت وظيفي عن الكلام حتى يحكم الحاكم والمتسلط ويريد ويدبر ويقرر ويمنح ويمنع في آن.

وحيث أن هذا يمثل آلية الإتصال بين الحاكم والمحكوم، فإنه تمثل أداة سلبية ذات اتجاه واحد تعمل وحسب على تحنيط العقل وشل فعاليته لخلق أجساد طيعة سهلة الإنقياد، بهدف جعل الأمة كلها مجسدة في شخص الحاكم الذي يبغي تعطيل الصمت، من أجل توحيد الجميع في إطار سياسات سلب الذوات الفاعلة وتخويفها.

ولما كانت هذه هي حقيقة الأنظمة الشمولية التي تفكر للكل وفق ما تراه مناساً لها، فإن المتأمل في هذه اللوحة يجد أنها تعبر عن سمة شمولية لإلغاء الآخر، وإقصاء الذات السلطوية لمجتمعها وثقافته، وهو ما يساهم في تعيين الانقسام الطبقي -الاجتماعي الذي يكتسب قوته بطريقة صامتة وحاضرة في جانب أو بين الجماهير التي تخضع وتصمت[٣٠].

إن المتأمل فيما تقدم يجد أن طبيعة الإتصال بين الحاكم والمحكوم يشي إلى الدوام إلى إلغاء الحوار، أو بالأحرى الانصياع إلى المبثوث من أفكار باتجاه الأسفل والصادر من أعلى، لكي يتم التأكيد على الاستعباد والاستبعاد، أو لإلغاء النقيض وتكريس كمال الحاكم والبطريركية أو التوريث، وهو ما يجعلنا حسب مفهوم دريدا نرى أنها محاولة ضد التفكيك والهدم، بهدف عدم زحزحة وطوطمة السلطة وثقافتها، ناهيك عن عدم إظهار الآخر أو ما يسمى بثقافة الظل أو المسكوت عنه أو عن المعاني والفساد الذي يقبع دائماً خلف السلطة[31].

وإذا كنا هنا قد فهمنا الأسباب التي تدفع الذات الإنسانية إلى الصمت، فإنه من خلال الأفكار التي تطرحها أركيولوجيا فوكو، يمكن القول أنه بعيداً عن الأثر والمكونات والطبقات، فإن ثمة آليات تساهم في ذلك وتمنع تحرك الجسد وتفرض عدم زحزحته عن صمته بهدف تطويقه وتقييد حركته. وحيث أن فوكو هاهنا يهتم "بهندسة المكان" الذي من خلاله يتم التحكم في إطار من يعيشون في فضائه، فإننا نرى أنه من خلال تفعيل الصمت، تظهر آليات المراقبة المستمرة التي تساهم في تفكيك الأجساد عن العقول، وتبرز مواطن الضعف والقوة بين من يحكم ومن يخضع، تلك التي يمكن الإمساك بها من خلال ما يلي:

أولاً : أن الجسد يتمظهر أبعاده وفاعلياته المختلفة في إطار وجوده الاجتماعي. فحسب اللغة البطريركية فإن الجسد لا يتم الوقوف على طبيعته الا من خلال علاقته بالسلطة، تلك التي عن طريقها تقوم برسم صورة الجسد في إطار سياقها التاريخي.

ثانياً : إن ممارسة السلطة لا تنفصم عن إستخدام العنف الذي يشكل موضوع السلطة الأساسي. فحضور الذات أو غيابها يرتبط بنعومة أو خشونة

السلطة تجاهها، وهو أيضاً ما يساهم في تأميم حيوية الجسد أو فاعليتـــه ومن ثم إطلاق كل معارفها من أجل تعديل ما هو غير طبيعي.

ثالثاً : إن السلطة وفق طبيعتها المتسلطة دائماً ما تكشف عن عوارتهـــا، إذ من خلال خلع القدسية عى قوتها ووجودها، يجعل الذات تحجب قدرتها. فعن طريق قهر العقل يتم حجز الحقيقة، وتشويه الواقـــع وخصائصـــه وعدم تعديل التفاوتات الاجتماعية.

رابعاً : إن قهر الذات يعني انفصالها عن الواقع. ومن ثم يفرض عليها سلوكاً إرتدادياً وإحجاماً عن التبصر في الواقع، ذلك الذي يخلق عالماً خياليـــاً يصور عذاباته بأنه نصراً ضد ترف الحياة. فإستقالة العقل عن الواقع أو على الأقل "صوفية الذات"، هو طلاق للدنيا والذهد فيها والتغاضي عن الحقائق العيانية، والإبتعاد عن ما هو أرضي للدخول في عالم السماء[٣٢].

وبيد أن ما سبق هو حال طبيعة السلطة والذات الصامتة، فإن لسان حال كلاً منهما له كلام خاص به، ومن ثم يعزز الطبيعـــة الانقســـامية بينهمـــا. إن خارطة الكلام بين المسيطر والخاضع، يجعل حضورهما مرهون بتفعيل مهـــام أيهما. ففي الوقت الذي يدعونا المسيطر إلى الكلام، فإنه يبقى الخاضع في حالة الصمت، أو أن ينتظر للتكيف مع ما يدفع به المسيطر فالصمت وفق حضوره لا يعبر إلا عن مرجعية الذات المسيطرة التي تشير دلالات ومعاني كلامـــه إلـــى برمجة الذات وفق ما يروج له ويحاول أن يكرسه، وهو ما يدفع هذه الذوات إما إلى تجميد كل فكر وعقل، أو إلى الإنسحاب في إطار الجواني، أو الهروب إلى الماضي، أو التلذذ بعذابات الحاضر. والواقع أن هذا هو ما يجعلنا أمام نـــوعين من الصمت، الأول إيجابي ويدعو إلى الهروب إلى الماضي، والآخر هو صمت الموت الذي يكون فيه العقل والجسد جثة هامدة[٣٣].

وإزاء التحليل السابق، فإنه يثور تساؤل مهم مؤداه: كيف نفسر سلوك السكون والدعة والقيود والإمتثال للخاضعين، وبعيداً عن اللجوء إلى العنف؟. ولكي نجيب على هذا التساؤل. فينبغي أن نستحضر أدب القوة والهيمنة، وخاصة لدى جرامشي. ففي إطار أيديولوجيا المسيطرين، فإننا لا نجد في المقابل بروزاً لمصالح الجماعات الخاضعة، كما أنها لا تنشغل بإلحاق الضرر بمصالح النخب الحاكمة، أو كما يرى ماركس بعدم تحول الوعي ذاته لذاته. إذن إنه على هدي ذلك، فإننا نكون بصدد وعي غير حقيقي. إذ تكون الكتلة السميكة من الأفراد خاضعة لممارسة أيديولوجيا مهيمنة لتكريس خضوعها، وهذا كاف لنا أن نذهب إلى أن هذه الفئة تخضع لعمليات التضليل سواء من ذاتها أو من الآخرين، وهذا هو حال كل الفئات المهمشة والمنبوذة والمضطهدة.

أنه حسب نظرية الوعي الزائف، فإن القوة المسيطرة تعمل دوماً على إخضاع الآخرين لها، واعتبار أن ما هو قائم هو نظام مثالي وطبيعي ولا مفر منه، وبالتالي فإن على الخاضعين أن يذعنوا لكل ما تم ترتيبه، ذلك ما ندعوه "بالممارسة المفتوحة للإكراه والتأثير". ويبد أن ما سبق يمثل المرحلة الأولى في عملية تخضيع الأغلبية، فإن المرحلة الأخرى هي ما نطلق عليها "بالتخويف" أو ما نسميه "بالفعل الاستباقي" الذي يعمل جاهداً على وضع كل الأسانيد من أجل الآخرين وإخضاعهم. والواقع أن ذلك يتطلب مجموعة من الآليات، يأتي في مقدمتها وضع وصياغة القوانين والعقوبات، وزيادة عمليات الرقابة التي تقوم بها وسائط الدولة مثل المؤسسات العقابية والإعلامية والتشريعية والتعليمية والشرطة[٣٤].

وباعتبار أن آليات الدولة تعمل بكل ما تملك من أجل تخضيع الذات، فإنه في إطار هذا المناخ فإن الذات باتت صامتة ولا تتكلم إلا لغة حياة، بديلاً

عن أن تتكلم لغة الحق، ذلك الذي يجعلها بعبارة فوكو أنها كانت محايثة للسلطة الحيوية، ولا تمثل مقاومة لها. فعوضاً عن أن تكون السلاح الموجه إلى السلطة وضدها، فإنها قلبت الحياة وحولت المعارضة من "مقاومة حياة السلطة" إلى "سلطة مقاومة الحياة"، وهذا ما توصل إليه ديلوز إذ يذكر:

> *"..أنه يجب أن يحرر الإنسان الحياة، ولا يعتبر كبح لها، أن تغدو الحياة مقاومة للسلطة، في الوقت الذي تتخذ السلطة من الحياة موضوعاً، عندما تقود السلطة حياة سلطة، تغدو المقاومة سلطة حياة. وهنا نصبح بصدد دعوة للحياة ومقاومة للقوة، ولكن شريطة أن يدرك الإنسان أنه كان حياً ومجموعة من القوة التي تأتي بكل شئ وتفعل.."*[٣٥].

ولما كان ديلوز يرى أنه من المهم حتى نخرج عن الصمت الطويل، ألا نبق أنفسنا حبيسي علاقات السلطة، أو أن نسجن أنفسنا في غيابها، فإنه أيضاً يرى أنه من المهم أن تعمل المقاومة على تنظيم وترتيب ذواتها حتى تقاوم الموت، وتنحرف عن الوهم والغفلة لكي تشارك في صنع الحياة وتسود لغة الحق أو بمعيار "ميروبولنتي" أن يعيد الوعي إلى وجوده ويصبح وعياً ذاتياً إيجابياً، ذو ثقافة أو عمق بالعالم المعاش الذي ما هو إلا خزان لا ينضب بما هو حقيقي وطبيعي.

وبما أننا هاهنا نشدد على ضرورة إيجاد الذات المتمردة حتى يتم إيجاد المجتمع العادل، فإننا نرى أنه من الضرورة بمكان أن يتم في هذه القسمات الاجتماعية إيجاد خطاب من شأنه أن يعدل الغضب المكتوم والألسنة المقموعة إلى علاقات حياة آمنة من الرقابة والتسلط والقوة، وهو ما يعبر عنه سكوت بقوله:

"..إن ممارسة المقاومة قد يكون من شأنها أن تحقق مـن حـدة الإستهلاك المادي اليومي، وسلوكات الرفض في إطـار الخطـاب المستتر، قد تكون الرد اليومي على الإهانـات... إن الجماعـات المحكومة إنما تجابه أيديولوجيا مصاغة بشكل متطـور مهمتهـا تبرير التفاوت الطبقي والعبودية والملكية واستشراء نظام الشرائح التراتبية.." [٣٦].

وبما أن المقاومة التي ينادي بها سكوت وديلوز وفوكو وبورديو وكـل المدافعين عن عدم إنسحاق الأكثرية، ما هي إلا الرد اليومي على ما أصابها من تدني وضياع، فإنها تكون التمرد على خطاب السلطة وأفعالها، أو بمعنى آخـر أنها التمرد على صمتها وعدم تواطؤهـا مـع وجودهـا، وهـو مـا نسـميه "باستراتيجيات اللعب" مع الثقافة المضادة، أو المقاومة التحتية التي تأتي لرفض الاذعان وتكريس لعبة "السادة مع الزلم"، تلك التي يكون فيها الفارس الأول هو اللغة التي من خلالها يتم الإختراق والتجاوز واستحضار حرية الإنسان.

رابعاً: تحليل السلطة:

بات مفهوم القوة من المفاهيم شديدة التداخل والحضور والتعدد، وهو ما يدفع البعض أن يرى أنه من المفاهيم الفوضوية الذي يتنوع إستخدامه وتناولـه حسب الحقل الاجتماعي الذي يستخدمه، وهو ما يحدث في إطار الأنثروبولوجيا والسياسة والسوسيولوجيا، خاصة في علاقتها بمفاهيم السيطرة والقدرة والسيادة والهيمنة[٣٧].

فبدءاً من أرسطو وأفلاطون وحتى هوبز، فهناك من يشير إلى المقارنة بين الحياة الطبيعية للإنسان التي تتسم بالفوضى، وعلى خـلاف هـؤلاء فـإن مفكري الإنتظام يرون أن الحياة في الواقع المعـاش تخضـع لإرادة الإنسـان

وتسلطها أو خضوعها. ولما كان هؤلاء جميعاً يسلمون بأن أي حياة منظمة تحقق قيمة، فإنها تحتاج أيضاً إلى سلطة تدير إدارة شئون الحياة وتنظمها. أو بقول آخر أن أي جماعة دائماً ما تفرض وجودها وجود سلطة معينة من خلالها يتم فرض النظام والضبط.

وباعتبار أن السلطة ظاهرة اجتماعية يتعذر وجودها خارج إطار الجماعة، فإنها مع ظهور الدولة بدات عملية الانفراد بالحكم وتفعيل القوة والقهر، تتحول إلى نوع من الطغيان، وهو ما جعل نفر من المفكرين يرون أنها باتت أحد أمراض السلطة، التي تبتلع حريات الأفراد وتحجز وتقصي وتغيب الذات. وعلى عكس هؤلاء فهناك من يهتم بربط السلطة بالطبقة والصراع الاجتماعي، إذ يرون أن مجال الممارسة الطبقية هو المجال الذي يتأسس فيه مفهوم السلطة أو القوة، وبالتالي فهو المجال الذي يشير إلى قدرة طبقة اجتماعية لتحقيق مصالحها الخاصة. والمراقب لهذه المفهومات يجد أنها تتباين عن طائفة أخرى من المفهومات، إذ ترى أن السلطة هي الاشتراك في إتخاذ القرارات أو في عملية صنع القرار، أو في خضوع مجموعة معينة لأوامر أخرى، أو القدرة على الاضطلاع بوظائف محددة لخدمة التكامل الاجتماعي – الوظيفي في داخل النسق الاجتماعي[٣٨].

ولا يفوتنا ونحن نتحدث عن أنماط التعريفات والاستخدامات للقوة، أن نتجاهل ما يرتبط بدور السلطة في تفعيل التماسك الاجتماعي، وهو ما يفرض رضوخ الفرد للمعايير الجمعية. وحيث أن هذه المعايير هي الأهداف والغايات التي يرتقيها المجتمع من أجل استمراره، فهو يعين مجموعة من الوسائط التي من خلالها يضبط تحقيقها، تلك التي تتنوع من آليات العنف والوعظ والحيل والإستمالة والترغيب والترهيب.

وإذ ما انتقلنا إلى نوع آخر من التحليلات التي تصدت لإشكالية القـوة. فبعيداً عن المعسكر الوظيفي الذي أشرنا إلى أهم رواده الذين تفاعلوا مع مفهوم القوة مثل فيبر ودوركايم وبارسونز، فإنه يحضر هاهنا "جوران تربون" الـذي يتصدى لإشكالية القوة ويدفع بالوصف التالي لها:

"..أنها التكثيف الممركز لعلاقات السلطة الاجتماعية في الدولة..".

والواقع أن فهم تربون لها على النحو الفائت يمـنح علاقـات السـلطة المجتمعية دلالة في الأشياء المرتبطة بها. تلك التي تتمثل فـي تمركـز هـذه العلاقات في آليات ووسائط أجهزة الدولة التي تمتد من الأسرة وحتـى جهـاز الحكم. فحيازة الدولة لكل شئ يفرض هيمنتها وسلطتها على الأفراد لـيس فـي يقظتهم وحسب وإنما في ثباتهم، ذلك الذي يسمح بصيرورة الدولة ومنحها جلالاً وقدسية وقوة وشرعية دون إيداء أي إعتراض أو امتعاض[٣٩].

إن السياحة السريعة في مختلف التوجهات النظرية يجعلنا نرى أن السـلطة توجد في أي مجتمع، ولكن ما نود أن نضيف عليه أنها تنقسم إلى نمـاذج ثـلاث رئيسية هي: المباشرة والمجسدة والمؤسسة. فالأولى تفرض نفسـها علـى كافـة أعضاء الجماعة دون أن يتم ممارستها من قبل أحد وهي ما تأتي من خلال آليـات الضبط السائد بين الناس مثل العادات والتقاليد. والنوع الثاني هو الذي يتمظهر مـن خلال علاقات منظمة تفرضها عمليات الخبرة والمصالح في المجتمع وهي التي من خلالها يتم اجتماع الأفراد في روابط مثل النقابات أو الأحزاب أو فـي مؤسسـات المجتمع المدني. أما النوع الأخير فهو الذي يطلق عليه بالمؤسسات، أو قـل إنهـا سلطة الواقع التي تأتي من القانون الموضوعي السائد في أي مجتمع[٤٠].

وإذا كان ما سبق يوضح طبيعة التناحر الأيديولوجي فيما يرتبط بعلاقة القوة بالسلطة بالطبقة الاجتماعية، فهل ذلك ينطبق ايضاً على الأفراد. ولما كانت

الإجابة بالقطع هي لا، إذ يتناسب ذلك مع مفهوم القدرة الذي يمثل الحد الأدنى للسلطة، ويشير في الوقت نفسه إلى المصالح الموضوعية في إطار البنى الاجتماعية، فدعونا الآن نقف على إشكالية هذا المفهوم في إطار الأطروحات التي اهتمت به[٤١].

وتواصلاً مع الفهم السابق، فهناك من حاول أن يعيد إنتاج مفاهيم بواكير فترة الحداثة من جديد. فمن خلال توثيق الروابط مع فوكو وبارسونز. لقد حاول البعض أن يفهم القوة باعتبارها مقدرة الفاعل على أداء دوره في إطار عضويته في النسق الاجتماعي، ومن خلال ما يتمتع به من معارف. إنه وفق ذلك فإن هذه العناصر مجتمعة تلعب دوراً محورياً في تشكيل علاقات القوة، إذ من خلال تشكيلها لأنواع رأس المال تشكل المصادر الرئيسية لتأسيس أي مجتمع. وبمحاذاة هذا الفهم نجد أيضاً من يسعى إلى فهم القدرة أو المكنة من خلال علاقات المصالح، التي عن طريقها يستطيع الأفراد توسيع مجالات الإختيار في إصدار الفعل وإتخاذ القرار، وهو ما يساعد في فهم توزيع القوة في إطار المواقع والمحلات المتباينة، ناهيك عن فهم مدى المشاركة على جميع الصعد في داخل المجتمع[٤٢].

ويمكننا هنا لمجاراة ما تقدم أن نطل إطلالة سريعة على ما قدمه جيدنز Giddens في نظريته التركيبية التي تستند بالأساس على مفهوم إزدواجية البنية. فهو بالتوازي مع هذا الفهم فإنه يرى أن مفهوم السلطة لديه محمل معنى مزدوجاً في إطار البنية. فهو في الوقت الذي يشير إلى قدرة عامل أو أكثر على أحداث اختلاف، فهو أيضاً يعد صفة للمجتمع برمته. والواقع أن هذان الملمحان يجعلان جيدنز لا يتصور البنية بحسبانها تقييداً لأفعال الأفراد، بل أنها ترتبط أيضاً بتوفير الموارد التي يستغلها الأفراد في إطار تفاعلاتهم مع غيرهم، الأمر

الذي يجعل الفعل لديه غير مسئولاً عن عوامل فردية، وانما يساهم في إعادة إنتاج البنية التي تقع في إطارها هذه الأفعال.

وقد يفهم مما تقدم أن تحليل جيدنز للفعل في إطار البنية، قد تغافل عن معالجة للسلطة. ولكن الحقيقة غير ذلك إذ رأى أن السلطة تحايث البناء الاجتماعي القائم وترتبط بالنظم المشكلة له، وهو ما يعني أننا يمكن النظر إلى السلطة على أنها تتجاوز عملية توزيعها في إطار المجتمع، لكي نصل إلى كيفية استخدامها ضد مصالح الآخرين، وهو ما يجعلنا أن نوسع من استخداماتها ليس على صعيد محلي فحسب، بل أيضاً على الصعيد الخارجي أيضاً، ذلك الذي يكسب السلطة معنى شمولياً ألا وهو "..قدرة الفرد على إحداث إختلاف على حالة ما قائمة من قبل.."[43].

ولا يفوتنا هنا ونحن بصدد ذكر جيدنز أن نشير إلى ربطه بين مفاهيم القوة والعنف الذي ربطهما بملكية المعرفة التي هي الأخرى تتصل بما يعرفه الفرد عن المجتمع ومناشطه المختلفة، ومن ثم تجعله يستطيع أن يصنع ويصيغ الفرد لقراراته واختياراته في إطار الوجود المعاش، ذلك الذي أسماها بممارسة الإدراك أو الوعي، الذي عن طريقها يستطيع الفاعل أن يكون قادراً على الفعل بشكل مستمر[44].

. وبالإشارة إلى نوع جديد من التحليلات الجديدة التي يقدمها ليوكس، فإنه يشير إليها بحسبانها "..حالات الشر التي تستخدم فيها سلطة السيطرة على أفكار الآخرين من مصالح ضحاياها..". وإذ يوضح ليوكس أن هذا المفهوم هو الواقع الذي يمارس من أجل غسيل المخ أو تغييب العقل، فإنه غالباً ما يتم من أجل توجيه الأفراد وتحويل عقولهم بإزاء أن ما يتم في إطار المجتمع ومن قبل

السلطة، ما هو إلا في إطار مصالحهم، ذلك الذي يجعل كل الأفكار والرغبات التي تدور بخلد القوى المجتمعية من صنع وتأسيس السلطة القائمة.

ولما كانت هذه الرؤية ما هي إلا نوع من التحليل للسلطة، فإننا يمكن أن نقول أن ما طرحناه من تعريف ينطلي بالضرورة على السلطة البطريركية التي تعمل جاهدة. وليل نهار، من أجل تشكيل وعي الجماهير بها، وذلك حتى تؤمن أهدافها وتعمل على سحب فتيل الثورة منها، وإبقاء كل شيء على حاله. أن التعزيز بالجماهير في إطار السلطة الأبوية، يعني بشكل آخر شل فعالية المقاومة، واستبدال المشاركة بالصمت، وجعل السلطة تفكر، بينما الفاعل خاص ومستعبد.

إن المدقق في السلطة لدى ليوكس، فهو يرى أن السلطة الراديكالية، هي السلطة الشريرة التي تحاول التأثير على أفكار ورغبات الأفراد بكل ما أوتي لها من قوة، أو نظم العقاب والطغيان، حتى تضبط الفكر والسلوك والتفاعلات الاجتماعية بما تسمح وما تراه، ذلك الذي دعاه إلى ضرورة تفعيل المجتمع المدني الذي يتحرر من الرقابة المباشرة للدولة، ويقوم بتنظيم نفسه بعيداً عن فعاليات قانون "لوك" قانون الرأي والسمعة، الذي بعيداً عنه يمكن تطوير النقد لإيجاد بنية وهيكل ثقافي جديد من شأنه ان يخدم المصالح الجمعية. وإذ ينظر ليوكس إلى المجتمع المدني باعتباره حيزاً لتفاعل المواطنين الأحرار والمتساويين، فهو يوسع من مفهوم السلطة أيضاً، ولا يجعل من العلاقة بين المجتمع المدني والدولة علاقة صراع طبقي، كما كانت من قبل، بل سيجعل من هذه العلاقة علاقة تأثر وتأثير، إذ تؤثر أفكار ورغبات الأفراد على سياسات الدولة، بما يسمح بوجود عدم معارضة من الأفراد للدولة"[٤٥].

وما إذا وقفنا على ضرب آخر من النظريات التي تصدت لفهم وتحديد القوة. فهناك من يصنف بين القوة الأحادية أو الذاتية ونظرية القوة الجماعية. فبالنظر إلى المفهوم الأول فهو يشير إلى أن الأفراد والجماهير يعتمدون في وجودهم واستمرارهم على طبيعة الأداء الجيد لحكومة، وما يتم من خلالها من سياسات تساهم في إشباع احتياجاتهم، وهو ما يفرض تدعيمها والخضوع لها ولإرادتها. وفي هذه السياق تكون قوة الحاكم هي أساس الحياة، وهو ما يفرض ضرورة إزالة الخصم ومحاربته بكل الوسائل. وعلى خلاف هذا الطرح، فإن نظرية القوة الجماعية تستند إلى أن الحكومات والأنظمة تعتمد في استمراريتها على الأفراد والمؤسسات، وهو ما يتطلب أهمية خضوعها لإرادتهم.

وحيث أن مثل هذا الفهم هو ما يعرف بنظرية القوة مقدرة المصادر، أو القوة غير الذاتية، فإن هذه النظرية تطل على القوة باعتبارها مكون من مجموعة من الصخور، التي لو أزاحت منها واحدة، لإزاء وصفها ودواليك. أو قل أن هذه النظرية ترى أن القوة هو أشبه بالهرم الذي يتم تشييده من مجموعة من الكتل الخرسانية، وبمجرد أن تقوم بنحته شيئاً فشيئاً، أو تجريده من قواه مرة تلو مرة، فإنك تفتت من عضده وتساهم في إزالته.

أنه حسب هذا الفهم فإن أصحاب هذه النظرية يستندون على مجموعة من المسلمات هي:

١- أن الشعب يمتلك كل شئ حتى أدوات العقاب لا تخرج عن إطاره وتصرفه.

٢- أن قوة الحكومة غير ذاتية، وإنما هي قوة جمعية يتم توليدها ممن يقبعون في أسفل الهرم.

٣- أن قوة الحاكم هشة، ومن السهولة بمكان تفكيكها والتحكم فيها، وهو ما يتم من خلال التعاون بين من يشغل قمة الهرم وقاعدته.

٤- أن الحكومة لا تستطيع أن تتحكم في القوة السياسية بشكل واسع أو مباشر، ولا سبيل أمام عدم حركتها بحسبانها قلة، إلا أن تتعاون أو تعتمد على الأكثرية في إدارة شئون الحكم.

٥- حسب ما تقدم، فإن الخوف من القوة يشير على الدوام إلى أسفل، فالشعب هو صاحب السيادة والحكم والتصرف، وأن من يدير أو يحكم هو ينوب فقط عن المجموع.

٦- أن القوة تتوزع بين مجموعات اجتماعية مختلفة، وهو ما يجعل الحكم الأتوقراطي أو السيطرة البطرلكية أمراً من الصعوبة بمكان، لأن الحكم مرهون على الاعتماد على الشعب كله[٤٦].

أنه من كل ما تقدم فإننا يمكن أن نقول لقد عرف الفكر السوسيولوجي طرحين نظريين عن السلطة، الأول يهتم بتقديم السلطة باعتبارها ظاهرة ترتبط وحسب بالقدرة على الفعل. أما الآخر فهو ينظر إليها بأنها الحق في الفعل، والذي يرى أن الحق في الفعل والثورة عليه يتوقفان على من يمارس عليهم السلطة. وإذا ما نظرنا إلى الفهم الأول للسلطة فإنه في الغالب ما يتم التبرير لها باعتبارها مماثلة للثورة التي تحرك الأشياء ويستخدمها الناس في تعاملاتهم مع بعضهم البعض. أنه وفق ذلك أن أصحاب الحداثة تعرف بأنها فرصة أحد الأشخاص في تحقيق إرادتهم على الآخرين، حتى لو أن الآخرين قاوموا ذلك، فهي بذلك تكون أداة للسيطرة.

وإزاء هذه الفكرة، فإن هناك من يرى أن هذا المعسكر يختزل المفاهيم إلى حد كبير،إذ يدفعون بأن السلطة تتعدد فيها القوة. أن في ذلك الصفوات تتعدد في المجتمع، وأنهم يحوزون لأنماط مختلفة من القوة ومن خلالها يمارسون مسئولياتهم بالقدر الذي تبتدي فيه السلطة بشكل واضح في جميع المجالات، وهذا ما لا يجعل السلطة مركزية. فالتحليل التعددي وفق هذه الرؤية لا يرى في السلطة وجه واحد بل وجوه متعددة، وهو

ما يتجسد بوضوح في المجالس التشريعية والتنفيذية والساحات المختلفة للمجتمع. ولطالما السلطة في أي مجتمع تتسم بالتعدد، فهي أيضاً في الوقت نفسه تتصف بالطبقية. إذ تعمل في صالح فئة معينة ضد أخرى فمن خلال الإنحياز لمصالح طبقات معينة والوقوف ضد أخرى، فإن ثمة ضحايا لها، وهو ما يجعل السلطة لا تفرض ذاتها على الجميع، وانما على فئة محددة تفعل الإكراه أو القبول أو الخداع والكذب. والمتأمل في هذا النوع من السلطة يجد أنها تعمل على محورين، الأول أن تفرض نفسها على الصعيد الجمعي، أما الآخر فإنه يتمثل في فرض هيمنتها (أي سلطة البعض على البعض)، ذلك الذي جعل ليوكس يرى أنه من المهم أن تكون خلق وتوزيع القوة لكل المجتمع، لا لمصالح فئة دون أخرى[٤٧].

وفي نهاية هذا الجزء يمكننا أن نخلص إلى أن احتكار الدولة السلطة وفق مبدأ السيطرة على الأجساد، وممارسة الضبط والضغط والإكراه لكي تقاضي وتعاقب وتحظر وتفرض وتمنع وتمنح نظامها الأمان والنظام، أكثر مما تمنحه للمواطنين، هو الذي يفرض على ممارسة السلطة تفعيل العنف في الواقع المعاش. أنه حسب ذلك فالدولة ذات مظهرين مزدوجين، الأول هو إقرار النظام والآخر هو تكريس العنف، أو أنها تحمل إزدواجية تدين قتل المواطن، وتفرض في الوقت ذاته اعتقاله وإقصاؤه، وتدعي معرفة الخير والشر، وحق تصنيف الآخر بين صديق وعدو، وتوحد بين التأديب والتكريم، وتبرير التضامن بين السياسي والقدسي، حتى أن المساس بسلطة الدولة يصبح كفراً وأن الإرتباط بها بات قدسياً. والحق أن كل ذلك أدى إلى احتكار الدولة لمصادر القوة والسلطة وممارستها للقهر والإرهاب المنظم، وذلك حتى تضمن صيرورة النظام الذي تعبر عنه.

هوامش

١- حول هذه الأطروحات يمكن مراجعة:

* هناء الجوهري، ثقافة التحايل:دراسة ميدانية لنماذج من التجمعات العشوائية بالقاهرة الكبرى، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، الطبعة الأولى، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤، ص٢٥.

- Frideriche C., Man and his Government, Megrew Hill, New York, 1980, pp.322-324.
- Jemia J., Hegemony and Confiousness in the though of Antonio Gramsci, Political Studies. No. 23, 1975, pp.32-35.

٢- لتحليل عمليات القوة والمداخل النظرية المهتمة بدراستها أنظر:

- نبيل السمالوطي، بناء القوة والتمييز السياسية: دراسة في علم الاجتماع السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٨، ص ص١٠-٢٣.
- Giddens A. and Held D. (eds.), Class, Power and Conflict: Classocal and Contemporary Debates, Macmillan Press, London, 1982.
- روبرت أ. دال، التحليل السياسي الحديث، ترجمة: علا أبو زيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٣، ص٢٢.

٣- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو: المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤، ص٥٦. ويمكن الرجوع إلى:

- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي وآخرين، مركز الإنماء العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩، ص٨٧.

■ الزوواي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٥٨.

٤- باري هندس، خطابات السلطة: من هوبنز إلى فوكو، ترجمة: ميرفت ياقوت، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٥، ص٤٠-٤٤.

٥- عبد العزيز العبادي، ميشال فوكو...، مرجع سابق، ص٢٢، ٢٩.

٦- المرجع نفسه، ص٢٧.

٧- جيل ديلوز، المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يقوت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ١٩٨٧، ص ص٣١-٣٦.

٨- عبد العزيز العبادي، ميشال فوكو...، مرجع سابق، ص٢٢. ويمكن النظر إلى ما ذكره فوكو في كتابه المعنون بنظام الخطاب، ترجمة: أحمد السطاتي وبنعيد العالي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ١٩٨٥، ص٧.

٩- جيل ديلوز، المعرفة والسلطة...، مرجع سابق، ص٢٣، وحول أفكار فوكو في هذا الشان راجع:

ميشال فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع: دروس في القيت في الكوليج دي فراس لسنة ١٩٧٦، ترجمة: الزوواي بغورة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧.

دروس ميشال فوكو: ١٩٧٠-١٩٨٢، ترجمة: محمد ميلاد، دار توبقال، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ١٩٩٤.

١٠- أنظر في ذلك:

عبد العزيز الصاوي، ميشال فوكو...، مرجع سابق، ص٥٣، وراجع أيضاً: دروس فوكو في الكوليج دي فرانس لعام ١٩٧٦.

١١- أحمد أبو زيد، البنائية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٥، ص ص٢٥١-٢٥٥.

١٢- أنتوني جيدنز (بمساعدة كارين بيروسال)، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية) ترجمة: فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة ومؤسسة برجمان)، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٥، ص٧٢١.

١٣- المرجع نفسه، ص٧٢٢.

١٤- باري هندس، خطابات السلطة...، مرجع سابق، ص ص١٩-٢٣.

١٥- المرجع نفسه، ص٢٤، ص ص١٢٣-١٢٥.

١٦- بيير بورديو، الرمز والسلطة: المعرفة الاجتماعية، ترجمة: عبد السلام بنعيد العالي، دار توبقال، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ١٩٩٠، ص ص ٥٥-٦٠.

١٧- المرجع نفسه، ص ص ٧٣-٧٤.

١٨- المرجع نفسه، ص ص٧٧-٧٨.

١٩- بيير بورديو، أسئلة علم الاجتماع: حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، دار العالم الثالث، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٥، ص ص٢٢-٢٣.

٢٠- المرجع نفسه، ص٢٣.

٢١- بيير بورديو، العنف الرمزي: بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ١٩٩٤، ص١٣.

٢٢- للوقوف على أفكار جيل ديلوز حول الإختلاف والتعدد أنظر:

فيليب مانغ، جيل ديلوز أو نسق المتعدد، ترجمة: عبد العزيز عرفة، مركز الإنماء الحضاري، الطبعة الأولى، دمشق، ٢٠٠٢.

٢٣- بيير بورديو، السيطرة الذكورية، ترجمة: أحمد حسان، دار العالم الثالث، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠١، ص١٥.

٢٤- المرجع نفسه، ص ص٢٥-٢٧.

٢٥- المرجع نفسه، ص ص٣٩-٤٠.

٢٦- المرجع نفسه، ص٤٣.

٢٧- المرجع نفسه، ص١٧.

٢٨- إبراهيم محمود، جماليات الصمت: في أصل المخفي والمكبوت، مركز الإنماء الحضاري، الطبعة الأولى، دمشق، ٢٠٠٢، ص١٧.

٢٩- ابن عبد ربه، العقد الفريد، مكتبة الهلال (الجزء الأول)، بيروت، د. ت، ص٢٣٨. نقلاً عن: إبراهيم محمود، جماليات الصمت...، مرجع سابق، ص١٩.

٣٠- المرجع السابق، ص١٩.

٣١- المرجع نفسه، ص٢١.

٣٢- المرجع نفسه، ص٢٤.

٣٣- المرجع نفسه، ص٣٤.

٣٤- المرجع نفسه، ص١٢٢.

35- Giddens A., The Consititution of Souiety, polity press, Oxford, London, 1984, p.13.

٣٦- إبراهيم محمود، جماليات الصمت...، مرجع سابق، ص١٧٣.

٣٧- جيل ديلوز، المعرفة...، مرجع سابق، ص٦٨.

٣٨- جيمس سكوت، المقاومة بالحيلة: كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم، ترجمة: إبراهيم العريس وميخايل خوري، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٥، ص١٢٩.

٣٩- محمود مصطفى كمال، الاتجاهات النظرية والمنهجية الحديثة في دراسة بناء القوة في العالم الثالث، في: خلاف خلف الشاذلي وآخرين، اتجاهات حديثة في علم الاجتماع، د. ت، ٢٠٠٥، ص٣.

٤٠- إمام عبد الفتاح، الطاغية: دراسة فلسفية لصور الإستبداد السياسي، عالم المعرفة، العدد ١٩٨٣، الكويت، ١٩٩٤، ص ص١٥-١٩.

٤١- نيكوس بولانتزاس، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، ترجمة: عادل غنيم، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٦، ص١٢٦، ١٣٣.

٤٢- جوران تربون، أيديولوجيا السلطة وسلطة الأيديولوجيا، ترجمة: إلياس مرقص، دار الوحدة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢، ص٢٤.

٤٣- جان وليامز لابياز، السلطة السياسية، ترجمة: حنا إلياس، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣، ص٥٣.

٤٤- محمود مصطفى كمال، الاتجاهات النظرية...، مرجع سابق، ص٢٢.

٤٥- باري هندس، خطابات السلطة...، مرجع سابق، ص٤٦.

٤٦- أنتوني جيدنز، أطروحات النظرية الاجتماعية: مراجعة ورؤيا نقدية، ترجمة وتقديم: شحاتة صيام، ميريت، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٥، ص٢٨.

٤٧- باري هندس، خطابات...، مرجع سابق، ص١٠٤-١٠٧.

www.aljazeeratalk.net/showthread.php?t=120045

باري هندس، خطابات...، مرجع سابق، ص ص٤٠-٤٤.

الفصل الثاني

خطاب الاستبداد والسلطة

رؤية العالم

"..إن الطاعة هي خير ما في الوجود. إنها الرغبة الحسنة..

إن ما يريده الرب هو الطاعة، أما العصيان فهو نقيض للرب.."

"بتباح حب"

مقدمة :

ثمة تأويلات عديدة لظهور وأفول حركات الاحتجاج المدني. ففي إطار نظريات ما بعد الحداثة، هناك من يرى أن إنفتاح نظم الحكم لإستيعاب الاحتجاج المنظم يولد الفرص السياسية لظهور كثير من الحركات الاجتماعية، خاصة في ظل نضج النظم السياسية القائمة، التي تم تحويلها إلى مؤسسة شرعية وعقلانية مستدامة. وعلى العكس من هذا الفهم، فهناك من يرى أن هذه النظم وخاصة القمعية منها، غالباً ما تنتهي هذه الاحتجاجات فيها بالقمع والقهر والقسر والقوة والاستبعاد.

وإذا كان المشهدان الثقافيان يعكسان ممارسة سياسية معينة، وعلاقة الحاكم بالمحكوم في أي فضاء اجتماعي، فإنه في الإطار ذاته تتمظهر مجموعة من الرموز التي يتم تشكيلها حسب ثقافة المجتمع والاستعدادات الخاصة (الهابيتوس)، وهو ما يجعلنا نستطيع أن نقرأ المشاهد المرتبطة بها كنصوص شارحة للأيديولوجيات والأحداث التي تخيم على الواقع المعاش. إننا يمكننا النظر إلى ظاهرة الاحتجاج بحسبانها مشهداً ثقافياً بفضاء اجتماعي معين، جاء مع خروج مؤسسات المجتمع المدني عن صمتها وكسرها لحاجز الخوف والصمت، لتبعد عن المعاني الداخلية للفئات العريضة من السكان، وكأنها تنصب نفسها كنائب عن الشعب للتعبير عن الشعور الجمعي المحجوز.

وحيث أن المجتمع المصري يعيش في الفترة الراهنة مرحلة من الإحباط، خاصة مع تناقص فرص إشباع الاحتياجات الأساسية، فإن الفرد بات غير قادراً على الدفاع عن نفسه، نتيجة ما يحيق به من أخطار وجودية (سياسية – اقتصادية – ثقافية)، ذلك الذي يفرض المقاومة المدنية كخيار للبقاء، لمواجهة الأوضاع المتردية وانحيازاتها الواضحة. إن المقاومة باعتبارها النموذج النضالي الذي تستخدمه مؤسسات المجتمع المدني من أجل مناهضة الشروط التي أدت بحدوث الاختلالات الهيكلية، والظلم بكافة أشكاله، يجعل منها ظاهرة اجتماعية سياسية وثقافية تفرض نفسها مع التحولات والمتغيرات التي يشهدها المجتمع المصري في زمن العولمة، التي ساهمت في تأجيج الظلم وسوء العدالة الاجتماعية، وعكرت من صفو السلام الاجتماعي.

وباعتبار أن المقاومة المدنية هي أحد أشكال المواجهات السلمية لنيل الحقوق المشروعة، والتعبير عن تدني مستويات الحياة، فهي كالحرب لها من الفنون والاستراتيجيات والتكتيكات التي يمكن تطويرها حتى تصبح ثورة. فإذا كانت الحرب تأتي باعتبارها أداة لتنفيذ السياسات الخارجية والدفاع عن الأوطان، فإن الإنتفاضة تشغل حيزاً واضحاً في تعديل السياسة الداخلية، إذ من خلالها يتم تحرير كل شئ من القمع والقهر الذي يطبق على الأفراد، ويساهم في نشر ثقافة الصمت بغرض تكييفهم مع الأوضاع القائمة. ولكن حري بنا أن نشير إلى أن المقاومة المدنية غالباً ما تأتي بعد طول إنتظار. فبعد فترة من خداع الجماهير واستلابها وقهرها واستغلالها، فإن ثمة مرحلة جديدة من إيقاظ الوعي يدفع بها إلى الشارع، وهو ما جعل بعض المفكرين أن يدعوها بالكتلة الحرجة التي يدب فيها المشاعر بشكل فجائي وتصل إلى حد الغضب والاستثارة وأحياناً إلى الثورة، وهو ما يقابله أن تعمل الأنظمة الاستبدادية إما إلى التفتيت (عدم

التجمع والإتصال) أو الرقابة (مراقبة التجمعات والتحركـــات)، أو بالإبعــاد أو الإقصاء (عدم وصول المعارضين إلى المناصب المؤثرة أو الموت).

إن المتأمل في الأدوات السابقة للسياسة يجد أنها ودون مواربـــة تعمــل على إيجاد الإنسان المقهور الذي يعيش بين حدين متواطئين مع بعضهما البعض هما: حد إرهابية الصمت، وحد رُهاب الصمت، اللذان يساهمان في شل الإرادة وإبعاد الحرية وفشل الإختيار، ولما كان ذلــك هــو لُــب الميــراث الأبــوي "البطريركي"، فإن الإنسان المقهور في آتون النظم الاستبدادية بات هو الخــانع والخاضع والساكت عن فعل أي شئ، والذي لا يعيش إلا من خــلال آخــرين يفكرون له، وهو ما يجعله جسد مشحون بالطاقــة المخزنــة للنخبــة الحاكمــة وحسب.

وبما أن هذه الصفات السابقة هي من نصيب الإنسان الفاقد للحركة فــي إطار المجتمعات "الأبوية" البطركية، فهو يعد بالأساس فاقداً لمعنى الحياة، إذ يتم ممارسة الضبط والقهر من كل المؤسسات التي تتوزع على طــول وعــرض المجتمع لكي تبث الإكراه والقسر وتعمل على تطويع الأجساد، وتحول مفهــوم الصمت إلى العزوف عن الفكر واللاتجاوب وإفلاس العقل، أو بالأحرى الموت. إن غياب الفعل عن الفاعل وعدم حضوره يجعل وعي الصمت هو وعي داخلي له حضوره الطاغي، خاصة إذا ما كان الكلام معرضاً للمراقبة. أنه في ظل هذه الأزمة باتت الدولة هي "سيدة الكلام والفعل"، بينما الآخر هو "المحجوز كلامــه في داخله". ومع أننا في هذا الإطار نكون بصدد ما يسمى بثقافة الصمت، فــإن ثمة فئات أخرى لا ينطلي عليها هذه الأوصـــاف، إذ خرجــت علــى الكــلام المؤسسي ورفضته، وراحت تعمل على تحويل هرطقة الأنظمة الاستبدادية إلى أفعال مخالفة وجديدة، وكأن العقل قد تم إحيائه من جديد، لكــي يــدفع بأفعــال

وممارسات جديدة أيضاً، وهو ما عبرت عنه موجة الاحتجاجات التي شهدها الواقع المعاش في الآونة الأخيرة.

وإذا كنا قد ذكرنا قبل قليل تفرقة سريعة لمفهومي الثورة والانتفاضة والحركات الاحتجاجية، فإنه يتوجب أيضاً أن نفرق بين مفاهيم الاحتجاج Protest ومفهوم المقاومة. فإذا كان المفهوم الأول يشير إلى أنه محدد فعل التعبير عن موقف بإزاء قانون معين، ثم العودة مرة أخرى للإذعان والرضوخ وكأن شيئاً لم يكن، فإن المفهوم الآخر يأتي لكي يعبر عن العصيان ورفض مشروعات وتوجهات النظام الأبوي بهدف تغييرها. أنه حسب ذلك فالاحتجاج هو الإذعان والقبول، بينما المقاومة تتعدى ذلك لكي تواجه القوة ومفاعيلها. إنه وفق ذلك، فالمتأمل في كل حركات الاحتجاج يجد أنها ضرباً من خداع النفس، أو قل أنها فورة التعبير عن الحياة الشعبية التي يعيشها الفرد في مجتمعه وحسب، دون تأثير أو تغيير أي شئ، وهي التي تشبه إلى حد كبير المقاومة السلمية أو السلبية التي عرفها لنا "غاندي" في مسيرة الملح التي قادها عام ١٩٣٠ لكي يطالب بالعصيان المدني السلمي وليس المسلح، حينما سار ومعه أنصاره ومجموعة من الطوائف نحو ٢٤٠ ميلاً، لكي يعبروا عن مناهضتهم لضريبة الملح واحتكار البريطانيين لإستخراجه[٤٨].

وحيث أن لكل حركة احتجاج أو مقاومة خطاب خاص بها يعبر عن الإطار النظري والأيديولوجي والاستراتيجية التي تحركها، فإنه في المقابل ثمة خطاب سلطوي يكرس وجود الحاكم على جميع الصُعُد، وهو ما يكشف عنه تحليل خطاب الاستبداد وإذا كان الاستبداد في لحظته الحالية ما هو إلا امتداد لما يختزنه التاريخ في بطنه، ومن ثم ينفي التقاطع مع الماضي، فإننا حسب هذا الفهم سوف نفعل التحليل الأركيولوجي لكي نستدعي أحد الخطابات التي

أوضحت طبيعة وخصائص وارتباطات الاستبداد وهو ما اوضحه الكواكبي يوماً ما. ولكن قبل أن نشرع في ذلك، فدعونا أن نفهم ما المقصود بالخطاب وكيف يعكس رؤية معينة للعالم.

أولاً: في تعريف الخطاب:

باعتبار أن أي مفهوم هو مركب دائم، ولا يتحدد بعنصر واحد، وإنما يتشكل من مجموعة من العناصر المختلفة، فإن أي مفهوم يتجسد ويقول الحدث، ومن ثم فهو فعل وتفكير في آن. ويبدو أن مثل هذا الفهم يرتبط مع أفكار فوكو الذي يحاول أن يؤسس مفاهيم جديدة وليس نظرية فإننا نرى الخطاب أنه الميدان العام لمجموعة المنطوقات التي تعين الممارسة وفق قواعد وجودية وفق رؤية محددة للعالم[٤٩].

إن المدقق في هذا الطرح لمفهوم الخطاب سيجد أننا نرى أنه ما هو إلا مجموعة من المنطوقات التي تضع نصب أعينها على طبيعة العالم المعاش (العلاقة بين الحاكم والمحكوم). وحيث أن المنطوقات هي الوحدة الأولية للخطاب، أو هي ذرات الخطاب التي تتفاعل مع بعضها البعض، فإنها تشكل وتهيكل وعي الذات وفهمه، وهو ما يجعلنا نرى أن الخطاب يمكن تحليله في ضوء القول والفاعل، وفي إطار الشروط التي تمنحه قيمة محددة عن الحقيقة. إذن فالخطاب لا يمكن أن يفهم من خلال من يقول وليس من خلال موضوع الحديث، وإنما من القيمة التي ينطوي عليها الحقيقة، وهذا ما يجعل المعرفة العميقة عبر الزمن هي الشرط الأساسي في الخطاب، ومن ثم لا ينفصل عن الظروف المادية التي تكسبه الصدق[٥٠].

ولما كان ذلك هو ما يدعوه فوكو "بالجينالوجيا"، فإننا من خلالها سوف نحاول أن نضع أيدينا على المعرفة والموضوعات التي يحملها خطاب الاستبداد دون الإشارة إلى الذات المشار إليها، التي تكون في هذا الإطار متجاوزاً لأحداث التاريخ. أنه حسب ذلك فإننا سوف نجعل من خطاب الماضي مدركاً للحاضر، وليس للواقع الذي أتى منه

وحسب، وهو ما يجعل هذا الخطاب خطاباً عاماً وصالحاً لكل زمان ومكان. ولئن كانت الجينولوجيا تجعلنا مخترقين للأحداث والأزمان التاريخية، فإننا نتعامل مع خطاب الكواكبي لكونه وحدة نصية، تساعدنا على الوقوف على مستوى الوعي والأفكار التي تطرحها الذات. أو بمعنى آخر إننا سوف نركز على الخطاب بعتباره لغة خاصة بين أطراف متعددة تعبر عن مجموعة من القضايا المتصلة سواء بالوعي الحقيقي أو الزائف، ذلك الذي يجعله يتماهى مع مقولة رؤية العالم التي تعدها من المفاتيح الرئيسية لتأويل كل القيم والعلاقات الاجتماعية القائمة[٥١].

وإذا كنا قد اقتبسنا هذه الملفوظة من جولدمان، وهو الذي اقتبسها من هيجل وماركس ولوكاش وتوفلر، فإننا نكون قد وشجنا العلاقة بين الخطاب ورؤية العالم، لإضفاء الطابع الشمولي في فهم جوهر الواقع وإمكانات وعي الفاعلين بواقعهم، فضلاً عن التمييز بين الوعي الممكن والوعي الفعلي.

أنه في إطار هذا الفهم لتصور العالم، فإننا سوف لا نعزل السياق الثقافي عن الخطاب الذي نشأ وترعرع في زمانه، وواصل صيرورته حتى اليوم[٥٢]. إننا سوف لا نركز على البعد الزمني بقدر ما نهتم باستنطاقه لقراءة الواقع الحاضر، وهو ما يفرض علينا الإيمان بما يلي:

١- أن نبحث عن الوعي الممكن الذي هو وعي شمولي يحرك التاريخ البشري، وزائد عن الوعي الفعلي ويتجاوزه، أو قل أنه الوعي الذي يتم انتقاله من الوعي الفعلي إلى الوعي الممكن، ويعكس رؤية العالم عن المسيطرين والخاضعين.

٢- أن فهم ما يتم في إطار الواقع المعاش، يفرض عدم الشرح من الخارج، ومن ثم إضاءة النص من داخله بهدف الوصول إلى مكنوناته وخفاياه، أو ذلك هو التأويل.

٣- أن تناول الخطاب يفرض عدم النظر إلى البنية الاجتماعية باعتبارها بنية ساكنة، وإنما تناولها في ضوء الحركة التي توضح طبيعة العلاقة بين الخاضع والمسيطر.

٤- أن أي خطاب لا يأتي خالياً من أي ارتباط معرفي، ذلك الذي يجعل المجتمع وقيمه وأيديولوجيته حاضراً بقوة في خطاب الاستبداد.

٥- أننا نحاول أن نفهم الخطاب باعتباره يعمل وفق محورين، الأول إيصالي أو تبليغي والآخر تكيفي، ومن ثم فهو يعمل بكل ما أوتي من قوة بسيادته وعدم تغييره.

٦- أن أي خطاب سلطوي له من القوة والآليات التي تجعل منه قوة للإقصاء والأبعاد، تلك التي تلعب فيها اللغة دوراً محورياً في إفهام الآخرين بقدرة الحاكم في الضبط والسيطرة وتطويع الأجساد"[٥٣].

وحري بنا أن نوضح أن إستخدامنا لمفهوم خطاب الاستبداد وفق الإعتبارات السابقة، يجعلنا لا نفصل بينه وبين مفاهيم السلطة والتأثير والنفوذ والهيمنة والإكراه، وهو ما يفرض العلاقة الجدلية بين الجانب النظري والممارسة الاجتماعية – السياسية والبنى الأيديولوجية والطبقية. أنه حسب ذلك، فإن مفهوم الخطاب بات خطاباً شاملاً، يسعى إلى التبصر بما يشهده الواقع، الأمر الذي يجعلنا نراه أداة تحليلية للواقع المعاش، وهو ما يجعلنافي هذا الفصل نحاول التركيز على:

١- طبيعة الوجهات الفكرية التي تعكس طبيعة الخطاب السلطوي القائم على الاستبداد وتطبيقاته العملية.

٢- الوقوف على الظروف التاريخية والاجتماعية التي تساهم في نشوء خطاب الاستبداد، وما يرتبط به من شروط ثقافية وسياسية وأيديولوجية.

٣- إن قراءة خطاب الاستبداد يكشف عن مدى ارتباطه بالوعي الصحيح أو الكاذب، وهو ما ينعكس في طبيعة الآليات والتكييفات الذهنية التي يجيشها الخاضع والمسيطر في تمرير وتسييد وجودهما.

ولكن قبل الشروع في تحليل الاستبداد، فإن ثمة تساؤلاً يطرح نفسه مفاده: لماذا نستدعي الكواكبي مرة أخرى اليوم؟. أنه لكي نجيب عن هذا التساؤل، فإننا نستجيب لما

أصاب الواقع المصري من تحولات سواء في اشتداد ثقافة الاحتجاج، واستحضار الأفكار المرتبطة بالتغيير، أو في مقابلة القابض على السلطة لكل هذه الأفعال بمزيد من العنف والاستبداد. إن استحضار الكواكبي لم يكن بريئاً أو محض صدفة، وإنما لتحديد الأيديولوجيا التي من خلالها يتم معالجة الظروف الراهنة وطبيعة العلاقة بين الاستبداد والقابلية للاستبداد، وهي التي تطرحها المعارضة اليوم باعتبارها قضية استنفار الواقع من أجل مكافحة التسلط والتوريث ونصرة المظلومين والمهمشين وتخفيف ينابيع الاستبداد ودعائمه التي يتوكأ عليها، وهي التي تتمثل في التعليم والدين والثقافة والمجد والأخلاق والتربية والترقي.

ثانياً: في تحليل خطاب الاستبداد:

يرد الكواكبي إستخدام مفهوم الاستبداد إلى فنون ومباحث علم السياسة بدءاً من الرومان والفلاسفة المسلمين حتى المتأخرين في عصر الأنوار في أوربا. وباعتبار أن مجال الاستبداد هو من أهم مباحث هذا العلم، فهو يعرفه بأنه التعامل مع الأشياء العامة دون تفعيل العقلانية أو الإنحراف عن الموضوعية، أو اقتصار المرء على رأته دون النظر إلى أراء الآخرين، أو الحكم في الآخرين دون مخافة من أحد أو تحسباً لأي أمر، وهو في ذلك يقول:

"..إنها التصرف في الشئون المشتركة بمقتضى الهوى.. هو اقتصار المرء على رأي نفسه فيما ينبغي الاستشارة فيه.. هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا خوف أو تبعة.."[٥].

وثمة تعريف آخر يدفع به وثواره:

"..هو الحكومة التي لا توجد بينها وبين الأمة التي لا يوجد بينها وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم، أنه لا يحده بيمين

من يتولى السلطة، أياً كان ولا بعهده على مراعاة الدين والتقوى، والحق والشرف والعدالة ومقتضيات المصلحة العامة..'.

ويضيف أن أقسى الأنواع وأشدها استبداد الحكومات، تلك التي تشقي الإنسان وتزيد من تعاسته، بينما أخفها وطأة تحكم بعض رؤساء الأديان الذي يرى فيهم أنهم إضافة لو مجازاً. ويبدو أن الكواكبي قد طرح مختلف الاستخدامات لمفهوم الاستبداد، فإنه أيضاً قد دفع بمقابل المعنى الذي يتم، استخدمه فيها مثل استعباد واعتساف وتسلط وتحكم، ذلك الذي يتماهى معها مفاهيم شرع وصون حقوق محترمة وحس مشترك وحياة سليمة ويشير الكواكبي أيضاً إلى أنه في نفس المكانة التي يحتلها مفهوم المستبد، تأتي مفهومات أخرى مثل الحاكم بأمره والحاكم المطلق والظالم والجبار، وهو ما يقابها مفاهيم الحكومة المستبدة والعادلة والمسئولة والمقيدة والدستورية.

وحيث أن وضع ما سبق في مقام المستبد، فإنه أشار إلى ما يتساوق مع مفهوم المستبد عليهم، وهم الأسرى والأذلاء والمستصغرين والمستضعفين الذين يقابلهم المحتسبين والأحرار والأحياء. أنه في ضوء كا ما تقدم فإنه يصف الحكومات المستبدة التي تشتمل على الفرد الحاكم المطلق الذي يتولى الحكم بالقوة عن طريق استخلافه لأحد عن طريق الوراثة أو الذي يأتي بالإنتخاب الحر، أو من الحكومات الدستورية التي لا تساهم في رفع الاستبداد، وهو في ذلك يقول:

> *"..أشكال الحكومات المستبدة كثيرة.. صفة الاستبداد كما تشمل حكومة الحكم الفرد المطلق الذي تولى الحكم بالغلبة أو الوراثة تشمل أيضاً الحاكم الفرد المقيد الوارث أو المنتخب منها كان غير محاسب، وكذلك تشمل حكومة الجمع.. ويشمل الحكومة الدستورية المفرقة فيها قوة التشريع عن قوة التنفيذ.."***.*

وإذا كان الكواكبي قد عدد الإصطلاحات حول مفهوم الاستبداد وما يترادف معها من قريب أو بعيد، فإنه أيضاً أرجعها إلى عدم وجود شريعة أو إرادة أمة أو عقل لها يستند عليها في مراقبة والحد من تصرفات جموع الحاكم ومحاسبته، وهو ما يرى في هذا النقص أنه السبب في شقاء الإنسان الذي يلخصه فيما يلي:

١- أن المستبد يتحكم في شئون الناس بإرادته لا بإرادتهم يحاكمهم بهواه لا بشريعتهم ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبهم.

٢- المستبد عدو الحق عدو الحرية وقاتلها، والحق أبو البشر والحرية أمهم، والعوام صبية أيتام نيام لا يعلمون شيئاً، والعلماء هم إخوانهم الراشدون إن أيقظوهم هبو، وإن دعوهم لبوا.

٣- المستبد يتجاوز الحد لأنه لا يرى حاجزاً، فلو رأى الظالم على جنب المظلوم شيئاً لما أقدم على الظلم، كما قيل الاستعداد للحرب بمنع الحرب.

٤- المستبد هو إنسان مستعد بالفطرة للخير ولكنه غير مستعد لأن يعرف ما هو الفرق بين الخير والشر، هو مستعد فقط لأن يفعل الشر من أجل فعل الاستبداد.

٥- المستبد إنسان.. أكثر ما يألف الغنم والكلاب.. المستبد يود أن تكون رعيته كالغنم دراً وطاعة.. وعلى الرعية أن تكون كالخيل إن حزمت خدمت وإن ضربت شرست، بل عليها أن تعرف مقامها هل خلقت خاصته للمستبد أم هي جاءت ليخدمها.. والرعية العاملة تقيد وحسن الاستبداد بزمام تستميت دون بقائه في يدها لتأمين ذاتها من بطشه، فإن شمخ هزت به الزمام وإن صال ربطته[٥٦].

تلكم الوصايا الخمس الذي يضعها الكواكبي من أجل عدم استمرارية الاستبداد والخضوع، أنه يرى ضرورة أن يحكم المستبد شريعة تمنع وتحد استبداده، وحتى لا يتم الفتك به فإنه لابد وأن يتعامل مع الجماهير بحسبانهم ذوات بشرية تستطيع أن تتجاوز أو ان تبعده حتى من الوجود، وهو ما دفعه أن يكيل بعض المشورات لهم التي بمقتضاها أن يكونوا أصحاب عقول ولا يرضون للذل والهوان وأن يبحثوا عن حريتهم، وهذا سوف يعجل باستقلالهم وتحقيق إنسانيتهم. وإذا كان الكواكبي في وصاياه الخمس السابقة قد وازن في استنتاجاته ووصاياه من المستبد والخاضع، فإنه أفرد تأثيرات مختفة على الاستبداد وهي ما سوف نعالجها في السطور القادمة.

١ - الاستبداد والدين:

يرى الكواكبي أنه حسبما أشار السياسيين من الإفرنج، فإن الاستبداد يأتي من خلال الاستبداد الديني، أو يجدهما وجهين لعملة واحدة، باعتبار أن الأول يتحكم في الأجساد ويطوعها، بينما الآخر يقلب المقلوب أو على الأقل يطوعها، وهو ما أرجع إليها مصائب الإنسانية كلها. ولكن في الوقت الذي يسلم بصلاحية الحكم السابق على الانجيل والتوراة، فإنه يباعد بينه وبين الإسلام، إلا فيما يفعل المستبدين المسلمين بالدين لتأكيد استبدادهم، وهو ما يستند إلى قول المفكرين الأجانب، إذ سلموا بأنهم لا يعرفون دقائق بلاغاته وإشاراته ومعانيه وهو ما أوضحه في قوله:

"..إذ قالوا نحن لا ندرك دقائق القرآن نظراً لخفائها علينا في طي إشاراته وبلاغته. وإنما نبني نتيجتنا على مقدمات ما تشاهد عليه المسلمون اليوم من استعانة مستبديهم بالدين.."[٥٧].

ويدعو الكواكبي إلى ضرورة تفعيل ما جاء بالكتب السماوية خاصة فيما يتصل بخشية الله باعتباره القوة المطلقة، وهو ما سيجعل المستبدين يؤسسون سلطانهم وفق مفاهيم السماء، تلك التي تنادي بعدم القسر والقهر وتأميم الأموال، وهو ما يجعل المحكومين يلتبس عليهم من هو المعبود، أو الكف عن مراقبة المستبد فضلاً عن التدبر في أحكامه وأفعاله وهنا يتصادق ما طرحه مع ما هو فائت. إذ يذكر:

"..ويقررون أن هذا التشاكل بين القوانين ينجز بعوام البشر وهم السواء الأعظم إلى إلتباس الإله المعبود.. بناء عليه لا يرون لأنفسهم حقاً في مراقبة المستبد.. يجد العوام معبودهم وجبارهم مشتركين في كثير من الحالات والأسماء.."[٥٨].

ويسطرد الكواكبي حول ما تقدم فيرى أنه إذا كان الحاكم والمعبود يتحدان في معنى واحد، فإن الأول ينتحل نفس الصفات، فالمستبد دائماً ما ينتحل صفته الأولية، ويخلع على نفسه صفة القداسة، لكي يضع لنفسه مقام عال يعينه على ظلم الناس من خلال أهل الدين، أو ليكون حكمه عن طريق أو بإسم الله وهذا ما نستبينه من خلال ما يلي:

"..ما من مستبد سياسي إلا ويتخذ له صفة قدسية يشارك فيها الله أو تعطيه مقام ذي علاقة مع الله..؟"[٥٩].

أنه وفق ذلك فهو يرى أن السياسة والدين يتعانقان، إذ يرون أن الدين هو الطريق الأقوى للإصلاح السياسي. ولما كان ذلك هو فساد للأديان وشقاء للإنسان، فإنه يرميها بالبدع والتي لا تفيد إلا الاستبداد والفساد وتكريس ذاته حاكماً وحيداً.

٢- الاستبداد والعلم:

في مطلع هذا الجزء يقول الكواكبي:

"..ما أشبه المستبد في نسبته إلى رعيته بالوصي الخائن القوي على أيتام أغنياء، يتصرف في أموالهم وأنفسهم كما يهوى ما داموا قاصرين. فكما أنه ليس من صالح الوصي أن يبلغ الأيتام رشدهم، كذلك ليس من غير المستبد أن تتنور الرعية بالعلم.." [٦٠].

والمتأمل في الاقتباس السابق يجد أن الكواكبي يشدد على أن إستمرار المستبد في حكمه الجائر يتوقف على جهل وظلمة عقول المستعبدين، الذين شبههم بالهوام الذين يقع في قبضة المستبد دون مجهود وهو ما يتضح من المقطع التالي:

"..فلو كان المستبد خيراً لكان خفاشاً يصطاد هوام العوام في ظلام الجهل، ولو كان وحشاً لكان ابن آوي يتلف دواجن الحواجز في غشاء الليل.." [٦١].

ومع أن الكواكبي يركز على العلم باعتباره نوراً من الله يتم به التبصر لحقائق الأمور، فإنه يستبعد العلوم الدينية من ذلك، إذ لا يرى فيها آلية لرفع الحجب والغشاوة، وإنما هي تساهم في تغييب الواقع وتمد في الظلام. فالمستبد لا يخشى وحسب العلم الذي يوسع من العقل الطبيعي ويشغله ويزيد من معرفته بحقوقه ومصالحه. وحيث أن العلم الطبيعي هو الذي يغير من طبيعة المجتمعات بل يقلبها رأساً على عقب، فإنه يرى أن ثمة عداء بين العلم والمستبدين، الذين يمقتون المتنورين، وهو ما يجعلهم لا يختارون إلا المتملق أو المتصاغر بجانبه، وهذا عين ما أوضحه في كلامه التالي:

"..إن المستبد لا يخاف العلوم كلها، بل من العلوم التـــي توســـع العقول.. وتعرف الإنسان حقوقه وهل هو مغبون وكيـف الطلـــب وكيف النوال وكيف الحفظ.. المستبد العلماء عوازلــــه.. ســـارق ومخادع والعلماء منهوبون.. المستبد يستحضر نفسه كلما وقعت عينيه على من هو أرقى منه علماً.."[٦٢].

وبما أن المستبد يمقت العلماء ولا يجلهم، فهو يجتهد في إخماد أي تنوير يحدث، وهو ما يساعده في جر الخاضعين ورائه، إذ يخافونه ويستســلمون لـــه نتيجة لفقدانهم الوعي الذي من خلاله يوجههم لمصالحهم. أنه نتيجة لذلك فـــإن الكواكبي يرى أنهم قوت المستبد وقوته، الذين يحمدون له تصـــرفاته ويكيلـــون المديح له، ذلك الذي ينتج من خلال خوفهم ورعبهم المتولد عن الخوف والجهل.

وفي مقابل الدفع السابق، فهو يرى أنه لكي تتخلص الأمة مـــن حالهـــا الموصوف على النحو السابق، فإنها لابد وأن تمحو الغشاوة عن أعين العـــوام ذلك الذي يجعلهم يفهمون طبيعة الحاكم، وهو في ذلك يرى:

"..إذا ارتفع الجهل زال الخوف، وانقلب الوضع أي انقلب المستبد رغم طبعه إلى وكيل أمة يهاب الحساب، ورئيس عـــادل يخشـــى الإنتقام وأب رحيم يتلذذ بالتحابب.. وحينئذ تنال الأمة حياة رضية هنية.. حياة رخاء ونماء.. حياة عز وسعادة.."[٦٣].

ويشير الكواكبي أيضاً أن ظلم المستبد وتعسفه وجـــوره يســـاهم علـــى الناحية الأخرى في خوفه، ليس فقط من رعيته ولكن أيضاً من حاشيته. فبـــرغم بطشه وسلطته، إلا أن ثمة هواجس وخيارات مرضية من رعاياه ومستشاريه أو ممن يعملون تحت إمرته، أو حتى من تفصل بينهم وبينه الأسوار والمتـــاريس وأبراج المراقبة وهو ما يشير عليه في إطار القول التالي:

"..كلما زاد المستبد ظلماً واعتسافاً زاد خوفه من رعيتــه، ومــن حاشيته وحتى من هواجسه وخيالاته، وكثيــراً مــا تخــتم حيــاة المستبدين الضعيفي القلوب منهم بالجنون.."[64].

إن الرائي لكل الأفكار التي يدفع بها الكواكبي في هذا الصــدد يجعــل المستبد لا يرى ضرورة في العلم الذي يساهم في صيرورة حكمه، ومن ثم فــي زيادة بطشه وتعسفه، الذي إن يعدل الحال فسوف يأتي بالحاكم العادل الغائــب عن الأمة. وإذا كان الكواكبي قد نشر طبيعة العلاقــة بــين الحــاكم والرعيــة الجاهلة، فإنه أيضاً قدم رؤية لطبيعة العلاقة بينه وبين حاشيته ورجالاته الذين ما أن يشعرون بالفرص المناسبة، فإنهم سرعان ما ينقلبون عليه ويأتون بآخر.

٣- الاستبداد والمجد:

يؤكد الكواكبي على أن الاستبداد هو سبب كل مفسدة وجــذرها، فهــم يضيع العقل والدين والعلم ويحاربهم ويسعى إلى مجاوزتهم أو البعد عنهم حتى ينال التمجيد الذي لا يأتي إلا ببذل النفس والنفيس من أجل الجماعة، وهو ما قال عنه ابن خلدون أنه مفضل عن الحياة عند الأحرار.

ولما كان المجد غير التمجد لدى الكواكبي، فالأول محبب للنفس وتسعى الذات البشرية إلى ترقي مراتبه، فإن الآخر هو القرب من المستبد فــي الفعــل بالقوة وهو ما يقوم به الأعوان والعمال والحواريين والمطوقين له. وبيد أن هذا هو أحد ما يشير إليه من معنى للتمجيد، فإنه يرى أيضاً:

"..هو أن ينال المرء جذوة نار من جهنم كبرياء المستبد ليمــرق بها شرف الإنسانية.. هو أن يتقلد الرجل سيفاً من قبــل الجبــار يبرهن به على أنه جلاد في دولة الاستبداد، أو يعلق على صــدره وساماً.. بأنه المستبيح للعدوان، أو يتحلى بسيور مزركشة تنبــئ

بأنه صار أقرب إلى النساء من الرجال، وبعبارة أوضح وأحضر هو أن يصير الإنسان مستبداً صغيراً في كنف المستبد الأعظم..".

وبيد أن التمجد يرجعه الكواكبي إلى الإدارات الاستبدادية، فهو بالتالي أداة لخداع العامة، إذ من خلال الكذب يتحمل الإساءة ومقاومة الأفكار، يتم تكريس الظلم والجور والتطرف في حقوق الأمة والتعزيز بها والوهم، فضلاً عن قيام المستبد باستجلاب بعض الأفراد من الذين يحظون بالمناصب أو المراتب وذلك لخدمة الاستبداد فقط.

وهو في ذلك يقول:

"..المتمجدون يريدون أن يخدعوا العامة. المتمجدون أعداء للعدل أنصاراً للجور.. المستبد قد يستمجد بعض أفراد من ضعاف القلوب.. بالمناصب والمراتب.."[٦٥].

ويرى الكواكبي أنه إذا ما ظهر فريقاً يستنكف أن يجاري المستبد رغباته وشهواته، وهو ما أسماهم بالإصلاء، فإن غالباً ما يستعمل معهم سياسة الكر والفر أو ما أسماها سياسة الشد والإرخاء والالتفات والأعضاء كي يفشى بينهم الفساد أو لإستمالتهم، أو أن ينتقم من بعضهم تحت دعاوى العدالة أو إرضاء الآخرين[٦٦].

وحتى يكون له هذا فالمستبد يحتاج إلى مجموعة تعينه، وهو ما يتم استقدامهم من بين غير هؤلاء الأصلاء الذين لديهم الرغبة في بيع جلودهم وهو ما حددهم في المستوزرين الذي يشورون على المستبد بالاستبداد والتفلسف بالإصلاح والتصنع بالتأفف من أجل خداع الدهماء وصنع الأسافل والأرازي، وهو ما جعله لا يرى فيهم أنهم لا خلاق لهم ولا حمية ولا يرجى منهم خيراً

مطلقاً، بل أن كل ما يصدر منهم من مشاعر التألم أو التذمر ما هو إلا نوعاً من خداع الأمة.

٤ – الاستبداد والمال:

في صدر هذا الجزء ينسب الكواكبي للرجل المستبد مجموعة من الصفات يجملها في الاقتباس التالي:

"..لو كان الاستبداد رجلاً وأراد أن يحتسب وينتسب لقال أنا الشر وأبي الظلم وأمي الإساءة وأخي الغدر وأختي المسكنة وعمي الضر وخالي الذل وابني الفقر وبنتي البطالة ووطني الخراب وعشيرتي الجهالة.."[٢٧].

وبالإضافة إلى كل الصفات السابقة فهو يقرن الاستبداد أيضاً بعلاقة وشيجة بالمال إذ يستبيحونه وفق لذاتهم وأغراضهم دون حساب. فالمستبد يتجاوز ويفرط المال الذي هو مهلكه للأخلاق الحميدة، ويسعى إلى التمول لذاته ولمن حوله حتى يضيف إلى كينونته نوعاً من التجمل والغلبة والقوة، ذلك الذي يراه الكواكبي فإنه طمع قبيح يفضح الميول الإسرافية والبحث عن الثروة واحتكار كل شئ.

فالاستبداد يجعل من المال وسيلة لسلب وقنونة الجماهير، لذا نجد أنهم في هذا الزمن غالباً ما يتظاهرون بالفقر والدعة والفاقة، وحفظ أموالهم بعيداً عن أعين المستبدين ولهذا يقول:

"..إن حفظ درهم من الذهب يحتاج إلى قنطار من العقل، ويقال أسعد الناس الصعلوك الذي لا يعرف الحكام ولا يعرفونه.."[٢٨].

ويضيف الكواكبي أن من طبائع الاستبداد أنه في الوقت الذي يمقت ويحتقر الأغنياء من الناحية الفكرية، في الوقت نفسه يعتمد عليهم من الناحية

العملية فهم أدواته في كل شئ. وفي مقابل ذلك فهو يخاف الفقراء، كما هم يخافونه ويمكننا أن نستدل على ذلك من خلال ما يلي:

"..إن الأغنياء أعداؤنا فكراً وأدناها عملاً، فهم ربائط المستبد يذلهم فيئنون ويستدرهم فيحنون.. أما الفقراء فيخافهم خوف النعجة من الذئاب ويتحبب إليهم ببعض الأعمال التي ظاهرها الرأفة.. والفقراء كذلك يخافونه خوف دناءة ومنزلة خوف البغاث من الوقاب فهم لا يجرون على الافتكار فضلاً عن الانكار وقد يبلغ فساد الأخلاق في الفقراء إن يسرهم فعلاً رضاء المستبد عليهم بأي وجه كان رضاؤه.."[٦٩].

٥- الاستبداد والأخلاق:

يسلب الاستبداد الراحة الفكرية فيدغدغ الأجسام، بما لا يجعلها تقوى أمام مواجهة الأمراض التي تصيب العقول والشعور والرشد، وهذا ما نراه جلياً في تفعيل المستبد لكثير من الألاعيب والممارسات التي تؤيد استبدادهم وتصرفاتهم وتبديل الحقائق بما يحقق صيرورة بقائهم ولا مشاحة من ذلك، إذ يتم في مناخ غير حر يحاول أن يكرس الخوف والإرادة غير الحرة والجبان واستبعاد الحرية وإضعاف الثقة بالنفس وإشاعة القبائح الخلقية، ويضيع النهي عن المنكر وتسود سيئ الأخلاق.. أنه يرغم الأخيار منهم على ألفة الرياء والنفاق.."[٧٠].

ولا يقف وصف الكواكبي عن ما يسود من أخلاق سيئة في إرتباطها بالاستبداد، بل يرى أن الاستبداد يلطف الطباع ويخضعها، إذ يقيد الشهامة ويزيد من الشراسة ويعلمها الطاعة والإنقياد والخوف والجبن والبعد عن الإساءة الحرة، ناهيك عن حرصه الشديد على إخفاء الجرائم، وجعل النفاق سياسة

والإحتيال بطولة والتحيل كياسة والدناءة لطف والنذالة دماثة، وأن المتظلم مفسد والناقد مدمر وحاقد والخامل هو الصالح، والشهامة جنون والرحمة مرضاً. إن المطلع على كل هذه الصفات في إطار إرتباط المستبد بالأخلاق، يجده أنه يقلب الحقائق ويعمل على إيجاد قاموس خاص به سواء من الحقائق أو الأخلاق أو حتى مفردات الكلام التي من خلالها يقلب المعاني إلى ضدها.

٦- الاستبداد والتربية:

يشخص الكواكبي التربية بحسبانها ملكة التزود بالعلم والتدريب والقدوة والاقتباس من خلال المربين والدين، وهو ما يفسره الاستبداد الذي يضرب في جذور الأشياء ويغيرها ويذهب بها بعيداً "..الاستبداد ريح صرصر فيه إعصار يجعل الإنسان كل ساعة في شأن.. وهو مفسد للدين في أهم قسيمة أي الأخلاق.. والعبادات.."[٧١].

ويضيف الكواكبي أيضاً أن التربية هي إعداد للجسم والنفس والعقل والقدوة. ففي المراحل الأولى من عمر الطفل (سنتين) تقوم الأم بالوظيفة الأولى وهي تربية وإعداد الجسد. وفي المرحلة الثانية أي حتى سن السابعة تأتي مرحلة تربية النفس التي تضطلع بها الأسرة (الأبوين والعائلة معاً). ثم في المرحلة الأخيرة وهي التي أسماها بمرحلة تربية العقل فإنها تأتي من خلال المعلمين والدارسي. أما مرحلة القدوة فهي تفرض ذاتها من خلال الأقربين وهي وظيفة بالصدفة، ثم يزيل كل هذه الأنواع من التربية نوعاً آخر أسماه تربية المقارنة وهي التي يقوم بها الزوجين حتى الموت أو الفراق.

والحقيقة أن الكواكبي لن يقف عند هذا الحد في إظهار مراحل وطبيعة التربية، بل أنه يرى أن هذه المراحل يأتي بعدها مجموعة من الأنواع الأخرى

التي تممها وهي تربية الظروف المحيطة بالإنسان، وتربية الهيئة الاجتماعيـــة، وتربية القانون، وتربية الإنسان ذاته[٧٢].

وفي تبيان لعلاقة التربية بالاستبداد، فإنه يرى أنه في إطــاره يضــطر الناس إلى إباحة الكذب والتحيل والخداع والنفاق والتذلل ومراغمة الحس وإماتة النفس، وهو ما يتعاكس مع ما تم غرسه أثناء المراحل الأولى من التربية. فمثل هذه الأشياء هي التي تضرب بقوة لعدم إعداد العقل المتميــز القابــل للتفــاهم والاقناع، وهو ما يسعى الاستبداد بكل وسائله لكي يزيد من العقول الضيقة حتى تكون لهم اليد الطولى في ترويضهم بسهولة لكل ما يريدون[٧٣].

٧- الاستبداد والترقي:

يعين الكواكبي هذه العملية في الترقي الحيوي الــذي يلهــث الإنســان وراءه بصورة حثيثة وهو ما يحدث بالأساس في الجسم والصحة وتركيب العائلة والعشيرة والعلم والمال والقوة والخصال والملكات والمفاخر. وما كان الاستبداد يسعى إلى عكس ذلك وهو الانحطاط، فإنه يعمل على أن يحول الميل الطبيعــي للأمة إلى طلب التسفل، تلك التي يصفها الكواكبي بالانحطاط في الشئون الحيوية للإنسان، وهو ما يسبب في غياب الأمم وعدم بلوغها للمراتب القصوى السامية التي تليق بالإنسانية[٧٤].

وبيد أن ما سبق هو حال الأمم التي تفشل في بلوغ الترقي، فــإن ذلــك ينعكس على الإنسان الذي يعيش فيها، إذ يكون كالمولود الأعمى الذي لا يدرك أي معنى، أو قل أنه الذي لا يعيش في قومه ووطنه أميناً على حياته وحريتــه وجسمه وماله وشرفه وملذاته الجسمية والفكرية. أو بمعنى آخر أن الإنسان الذي يعيش في مثل هذه المجتمعات لا يعتبر نفسه عضواً حقيقياً في الجســم الحــي

للأمة، إذ تزول عنه ملكيته لنفسه، ويتباعد بينه وبين الحرية أميال عديدة. ذلك الذي يدفع بالأمة إلى حضيض الجهل والفقر"[٧٥].

ويزيد الكواكبي على ما تقدم بأنه لكي يصل الإنسان إلى ارقي فعليه أن يتغلب على الطبيعة الإنسانية وينتصر العقل على النفس، ويبتعد عن الزيغ والضلالة، ذلك الذي يجعل الإنسان يصل إلى الحكمة، ومن ثم يضطلع بدور أكبر بتنوير وإيقاظ قومه وتحريك قلوبهم وإرشادهم بعيداً عن الذل والسفالة والجهل والتدني[٧٦].

وبعد أن أوضح الكواكبي العلاقة الجدلية بين الاستبداد وغيره من العوامل المؤثرة فيه وعليه، فإنه يضع أيضاً سيناريو للتخلص منه أو رفعه على حسب ما يقول وهو ما توصل إليه من خلال استقرائه للواقع القائم في زمانه وما تلاه من أزمان كان من أهمها:

أ- الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بالأم والاستبداد لا تستحق الحرية، ويحق لها أن يكتب عليها العسف والجور والذل.

ب- الاستبداد لا يقاوم بالشدة والعنف، وإنما يقاوم باللين والتدريج، وأن الآلية الوحيدة لإنهاء وضعية المستبد تتمثل في ترقي الأمة وزيادة عدم خوفها وتوسيع دائرة إدراكاتها وتنويرها، وهو ما يزيد من عاقبة الأمور.

ج- إن عدم مقاومة الاستبداد بالعنف أو بالشدة سوف يجنب الأمة تهور المستبد، وإيقاع الأذي بكل الأمة. أنه يفترض ضرورة إيجاد الحكمة وإعمال الفكر من أجل تأسيس العدالة.

د- ينبغي أن نقاوم الاستبداد بما يستبدل به الاستبداد. أو بمعنى آخر أن نكون على وعي بما أنت مقدم عليه. فإن كان ثمة مقاومة فينبغي أن يتم

التحصن بالاستراتيجيات والآليات التي يتم تنفيذها على الصعيدين الفكري والعملي.

إن المتأمل في كل ما يطرحه الكواكبي يجده أن صرخته تركز على ضرورة إقصاء الخوف عند ذواتنا، ومعالجة الاغتراب وفقدان الشخصية والخروج على الحاكم، حتى تعود روح الانتماء، والإطاحة بالشعور بالغبن والخوف والإقصاء، والتصدي لعمليات الاستبداد السياسي والانحطاط والفساد والتحجر والانحلال والاستتباع، وهذا ما نلمحه من خلال خطابه السابق الذي يرى ضرورة في إزاحة الدولة التي لا تبحث عن التجديد والتحديث وتعطل تفعيل الدستور الذي هو وسيط بين الحاكم والجماهير.

والمدقق فيما أثاره أيضاً خطاب الكواكبي يجده دعوة أصيلة لضرورة أن تُنفض الجماهير عن كاهلها دعوة الاستبداد الداخلي الذي تقوم به السلطة الحاكمة، وهو ما يجعل ضرورة أن تبحث الجماهير عن آليات جديدة لفض عملية الصمت، وإظهار صور الجور والتعسف والظلم والانسحاق، تلك التي تشيح الخوف عن صدور الآخرين غير المؤتلفين مع المسحوقين من الشعب. ففضح آليات المستعبد في استعباد الجماهير تُعد آلية مهمة من آليات إذكاء الوعي الصحيح بما هو حادث في إطار الوجود الاجتماعي المختل بسبب سطوة الاستبداد.

إن الكواكبي وفق ما يطرحه فهو مع الحرية في كل شئ (حرية الفكر والعمل)، شريطة أن تكف الدولة يديها عن التدخل ضد إرادة المواطنين، إذ لا يبقلا لها إلا العمل في الشئون العامة أو ما يسمى بالقضاء العام، بهدف تفعيل المساواة، وعدم التعسف في استعمال السلطة. وحتى يتحقق ذلك، فإنه يشدد على ضرورة التسلح بالوعي والمعرفة والقوة والفعل، تلك التي تجعل المستبد يحفر

قبره بيديه، ولحدوث ذلك ينبه الكواكبي إلى ضرورة هياج الرأي العام، وملاحقة الفساد، وإظهار الظلم، وتفعيل العصيان حتى ينتصر الحق وتسود المساواة والعدل والحرية.

وفي خاتمة هذا الفصل، يمكن القول وكأن الكواكبي يعيش في وسطنا وينظر ويشاهد ويكتب ويحلل لما هو سائد اليوم. فالتدبر في كل ما يدفع به الكوكبي يشير إلى قدرة فائقة ليس فقط في رصد ما هو قائم وإنما في استشراف المستقبل، والذي يمكن أن نخلص منه أن ظهور حركات الاحتجاج اليوم تعكس قدرة الحاكم على السيطرة والتعسف وإدراة الدولة بعيداً عن اشباعات الجماهير، أو قل أن طريقة إدراة شئون الدولة وما تولد من انفجار المشكلات الاجتماعية الناتجة عن عدم إشباع الاحتياجات الاجتماعية، يجعلنا نرد كل شئ للعلاقة الجدلية بين الحاكم والمحكوم، ووقوف الدولة في جانب فئات اجتماعية معينة، وإشاحة النظر عن فئات أخرى.

وإذا كان ما سبق هو الصحيح، فإننا يمكن القول أن مبدأ الحكم يستند أيضاً على ميكافيلية واضحة، تلك التي فرضت القوة والترهيب والترغيب والقسر والإقصاء، وجعلت من السيطرة المطلقة واحتكار ممارسة السلطة تسرح وتدب في كل شئ، ذلك الذي يعضدها المهارة في المناورة والكذب والخداع والتضليل. إن منطق الطغيان باعتباره حديث كل زمان يعرض في أنماط الحكم الأوتوقراطي أن يجعل الناس ينتجون وجودهم الخاضع، وهو ما يفرض ضرورة تنويرهم وإحساسهم بقدرتهم حتى يتم خلع الحاكم الذي تخلى عن دوره الذي جاء من أجله وبدأ يبحث عن دور جديد لتعزيز وجوده وصيرورة نظامه وحكمه إلى الأبد.

هوامش

48-http:/www.kwtanweer.com/articles/realcticle.php?
articlee1D=1369

٤٩- الزوواوي بقورة، الخطاب...، مرجع سابق، ص١٣.

٥٠- المرجع نفسه، ص٩٣.

٥١- أحمد أبو زيد، البنائية...، مرجع سابق، ص٢٥٠.

٥٢- جمال شحيد، في البنيوية التركيبية: دراسة في منهج لوسيان جولدمان، دار ابن رشد، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣، ص٣٧.

٥٣- محمد نديم خشنة، تأصيل النص:المنهج البنيوي لدى لوسيان جولدمان، مركز الإنماء الحضاري، الطبعة الأولى، حلب، ١٩٩٧، ص٢٧.

٥٤- عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص٥.

٥٥- المرجع نفسه، ص٨.

٥٦- المرجع نفسه، ص ص٧-٩.

٥٧- المرجع نفسه، ص١١.

٥٨- المرجع نفسه، ص١٢.

٥٩- المرجع نفسه، ص١٣.

٦٠- المرجع نفسه، ص٢٣.

٦١- المرجع نفسه، ص٢٣.

٦٢- المرجع نفسه، ص٢٤.

٦٣- المرجع نفسه، ص٢٥.

٦٤- المرجع نفسه، ص٢٥.

٦٥- المرجع نفسه، ص ص٣٠-٣٣.

٦٦- المرجع نفسه، ص٣٥.

٦٧- المرجع نفسه، ص٤٠.

٦٨- المرجع نفسه، ص٤١.

٦٩- المرجع نفسه، ص٤٨.

٧٠- المرجع نفسه، ص٥٤.

٧١- المرجع نفسه، ص٦٣.

٧٢- المرجع نفسه، ص ص٦٣-٦٤.

٧٣- المرجع نفسه، ص٧٢.

٧٤- المرجع نفسه، ص ص٧٣-٧٤.

٧٥- المرجع نفسه، ص ص٨٦-٨٧.

٧٦- المرجع نفسه، ص ص٧٨، ٨٠

الفصل الثالث

المجتمع المدني وثقافة الاحتجاج
كفاية نموذجاً

"...يبدأ الطغيان عندما تنتهي سلطة القانون،
أي عند إنتهاك القانون، وإلحاق الأذى بالآخرين..."
جون لوك

مقدمة:

يعود ظهور المجتمع المدني إلى بزوغ النظام الرأسمالي، وتحديداً إلى وقت صعود الطبقة البرجوازية على بقايا الطبقة الإقطاعية. ومع انزواء العصور المظلمة وانتشار الأنوار والأفكار الوضعية، وسيادة الأفكار الليبرالية، وتكريس الديمقراطية وولادة الدولة الحديثة، جاء المجتمع المدني على أطلال أفكار هوبز ولوك وروسو ليشمل مجموعة من المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المستقلة عن الدولة.

ومع التطور الذي لحق بالأفكار الأولى التي ساهمت في ولادة المجتمع المدني، فإن بات يعبر عن أشكال التضامن بين الفئات الاجتماعية التي ترتبط فيما بينها بروابط ومصالح اجتماعية واحدة، ولا تنفك في الوقت عينه عن المصلحة العامة، بل تكملها في فضاءات وحقول أخرى مثل: النقابات المهنية والحركات النسوية، والجمعيات الطوعية، وحركات السلام والحفاظ على البيئة وحقوق الإنسان... الخ.

وإذا ما حاولنا الرجوع إلى بواكير نشأة مفهوم المجتمع المدني لكي نقف على المعنى الأدل له وما طرأ عليه من تغير، فإننا يمكن القول أنه مع التحول من دولة الحق الإلهي إلى القوانين الوضعية، وإنتصار العلمانية، نحول أيضاً تعريف المجتمع المدني فبدلاً من الاستناد إلى مفهوم العقد الاجتماعي الذي كان قد صاغه روسو، بات مفهوم هيجل هو الذي يعبر عنه. وبإعتبار أن المجتمع المدني لدى هيجل وماركس هو الفضاء الذي يسود فيه الصراع الطبقي، إذ من

خلاله يتم إنتاج آليات ديمقراطية، فإن هذا المفهوم ما لبث أن طرأ عليه تغيراً من جرامشي، إذ رأى ضرورة أن يتم التحول إلى السيطرة على المؤسسات الثقافية والتربوية التي لا تملك الدولة السيطرة عليها[٧٧].

أولاً: الحركات الاجتماعية والرؤى النقدية:

يعد مفهوم الحركات الاجتماعية من المفاهيم المثيرة للجدل وعدم الإتفاق، خاصة في التبصر بطبيعة ما يرتبط بها من أفكار التغيير والتحولات المجتمعية، وفي رصد أهدافها وغاياتها، وهو ما ينعكس على طبيعة المفاهيم المرتبطة بها.فعلى سبيل المثال هناك من يراها بأنها المحاولة التي تبغي تفيد طبيعة المحركات الإنسانية من نمط إنتاج إلى آخر أرقى. وهو ما ينعكس على توزيع الثروة أو القوة وفي مقابل ذلك هناك من يربط هذه الحركات بالأفعال الاجتماعية التي تتخذ فكرة محورية وتسعى إلى تغييرها ليس بالعنف، ولكن من خلال المساومة والضغط والمقاومة وهو ما يجعل التغيير لديها ليس كلياً، وانما هو فقط تغيير جزئي[٧٨].

وتعتبر الحركات الاجتماعية مشروعاً اجتماعياً "جمعية" لنظام جديد يسعى إلى إيجاد طريكالية في إطار الواقع الاجتماعي. فنتيجة لحالة السخط والإستياء التي تولده السياسات العامة للدولة، وعدم الرضا الشخصي والفئوي، فإن التوازن الشعبي يغير من نفسه ليعيد عن الصراع بين مكونات النسيج الاجتماعي. أنه في إطار ذلك، فإن أي حركة اجتماعية هي ضد إرادة القوة لدى الدولة، وهو ما يجعلها حركة غير عادية في المعنى. فبينما هي تعطي لذاتها الشرعية في التعبير عن وعيها بما حولها، فإن الدوة تحجم عنها هذا السفور وتعتبر غير الشرعية، وهو ما يؤجج الصراع بينها.

وإذا كان ما سبق هو ما يمثل جماع ما توصلت إليه جل الدراسات التي اهتمت بالحركات الاجتماعية، فالحقيقة أنها أيضاً قد أخذت من الرؤى النظرية

التي تناسبها، وهي التي ما تشايع حركات اليسار الجديد أو الإتجاه الماركسي الجديد، أو اليت ركنت لأفكار المدرسة النقدية، تلكم التي تعد الملهم لكل الممارسات النقدية والثورية في العالم. وبإعتبار أن هذا الفصل يهتم بطبيعة الفكر الذي يحرك حركات الاحتجاج الجديدة فدعونا نطل عليها إطلالة سريعة.

أنه عطفاً على ما تقدم فإن ثمة وظائف ثلاث تضطلع بها الحركات الاجتماعية هي:

أولاً: الربط بين المجتمع والفرد، ومشاركة الأخير في كل القضايا المرتبطة بواقعه.

ثانياً: تشكل الحركات الاجتماعية جماعة ضغط على الدولة في التراجع عن سياساتها، وعلى الأفراد في الحث على المشاركة والتفاع مع الإشكاليات المجتمعية.

ثالثاً: نقل الوعي الاجتماعي الذي يشكل محور تفاعلاتها، إلى الجماهير بما يحقق وعياً جمعياً يحرك المجتمع كله بإتجاه التغير الاجتماعي.

رابعاً: خلق صفوات مجتمعية جديدة قادرة على خطاب الجماهير والدولة، وتشكيل الرأي العام حول ضرورة تغيير المجتمع.

أ- النقد الاجتماعي للواقع المعاش:

يكشف التطور التاريخي للفكر الاجتماعي عن وجود حلقات متصلة من موجات النقد الاجتماعي، تلك التي جاءت نتيجة فشل التنظيم الاجتماعي عن التكيف مع البيئة الخارجية، أو مع متطلبات التطور المستقبلي، فإذا كانت حلقات النقد الاجتماعي المتصلة والمتعاقبة تبدأ من نظريات العقد الاجتماعي حتى ظهور ما يسمى بالثورتين الصناعية في انجلترا والتنويرية في فرنسا، فإن إرهاصات الفكر النقدي ترجع تحديداً إلى بدايات القرن العشرين، حين فرضت ذاتها على خريطة الواقع المعاش. وقتما حاولت الأنساق الفكرية إعادة النظر في

جدول رقم (٦) يوضح نوعية الحالة التعليمية لعينة الدراسة

المؤهل	ك	%
أمي	١٣	٢,٨
يقرأ ويكتب	٢٧	٥,٩
مؤهل متوسط	١٣٥	٢٩,٤
مؤهل جامعي	١٣٢	٢٨,٨
مؤهل فوق المتوسط	٩٤	٢٠,٥
فوق الجامعي	٥٨	١٢,٦
مجـ	٤٥٩	

ثانياً: في دلالة الاحتجاج:

تعتني المفاهيم وتطور في ضوء المعرفة والممارسة، إذ من خلالهما تتمتع بخصائص تميزه عن غيره مثل العمومية والدقة. وبحسبان أن المفهوم هو مركب دائم من مجموعة من العناصر، فهو يتجسد ويتحقق ويقول الحدث، ومن ثم يمنع الفكر من أن يكون مجرد رأي أو مناقشة أو ثرثرة. ولما كانت ثقافة الاحتجاج هي ثقافة احترافية تجاوزية عقلانية تجسدها الأوضاع القائمة، فإن مفهومها يعد أداة تحليلية يمكن من خلالها تتبع مفاهيم السلطة والخضوع، تلك التي تساعدنا في رصد تجربة إنسانية هي تجربة التعبير.

وللوقوف على ثقافة الاحتجاج بما تحمله من دلالات رمزية وفئوية، وفي إطار العلاقة بين الدال والمدلول، فإن خطاب الاحتجاج يعد أداة للمقاومة في إطار وجودها المعاش، إذ يكشف عن أدب الرفض والخطاب المؤسسي في آن، وهو ما يحكي عنه الجدول رقم (٧) الذي

أبان فيه المبحوثين أن الاحتجاج يعكس مدى نضج الأفراد بقضايا الوطن، أو قل أن الذات البشرية في المجتمع المصري لم تعد مغتربة (٢٢,٤%)، وأن الرُهَابْ الذي تسببه الدولة قد ولى وتبدد (٢٢,٩%)، وأن شيوع ثقافة الاحتجاج وانتشارها بين مختلف القوى الاجتماعية تعكس قدرة الذات عن التعبير عن نفسها (٢١,٣%)، أو أن المناخ العام يسمح بتعبير الأفراد عن آرائهم في إطار المشروعية، فضلاً عن أنه في ضوء هذا الفصل فإن المحتجين يبدون رفضاً أو ممانعة لسياسات الدولة (١٢,٩%).

والمتأمل في كل ما جاء به الجدول ذاته يستطيع أن يستدل أيضاً على أن الخطاب النقدي للاحتجاج، يهدف إل إعادة الأمور إلى نصابها. فإذا كان النظام يكافح من أجل تزييف وعي وإرادة الجماهير بهدف الحفاظ على صيرورة الحكم، فإن المحتجين يناضلون أيضاً من أجل فضح آليات ومصادر الإجماع الذي يقوم بتضليل العامة من أجل سيادة وعي مزيف يعمل على تمرين الجماهير على التعامل مع السياسة كظاهرة عرضية، ومن ثم اعتبار التغيير نوعاً من الهلوسة والوهم الذي لابد وأن يتم حذفه من مفردات قاموس المواطن.

وإذا كانت حقبة نهاية الأيديولوجيا قد ولت مع سقوط الدولة السوفيتية، فإنها لم تنته في مصر بعد، إذ تحاول الدولة أن تنسف الإختلاف بين الحقيقي والمزيف، لقد زيفت ومسخت قضايا السياسة والأخلاق، فضلاً عن إطلاقها جرس الخطر ضد المحتجين. ففي الوقت الذي نتظاهر بالقوة في الخفاء، فإنها في الظاهر تبدو وكأنها لا تلعب بمنطق القوة، وإنما بالإسترضاء والخوف.

جدول رقم (٧) يوضح معنى الاحتجاج لدى عينة الدراسة

المعنى	ك	%
ضد سياسات الدولة	٥٩	١٢,٩
حرية التعبير	٩٨	٢١,٣
كسر حاجز الخوف	١٠٥	٢٢,٩
ضد القهر والقوانين الجائرة	٩٤	٢٠,٥
نضج الوعي بقضايا الوطن	١٠٣	٢٢,٤
مجـ	٤٥٩	

وإذا كنا قد كشفنا من خلال الجدول السابق عن رفض الاحتجاج لدى عينة الدراسة، فإنه عن طريق الجدول رقم (٨) نستطيع أن نرصد موقفهم من الاحتجاج كسلوك تعبيري من خلال استجاباتهم السابقة. فبرغم تعدد معاني الاحتجاج لديهم، فإن هذا التعدد قد انقسم إلى ثلاث أقسام، الأول يركز على ضرورة أن يكون الاحتجاج أداة تعبير سلمية وحسب (٤٦,٤%)، أما الثاني فإنه يرى أنه ضد الاحتجاج العنيف (٣٨,٧%)، بينما يرى نحو ٢٢,٩% أنه مع الاحتجاج في أي صورة أو معنى، وهو ما يجعلنا نرى أن الموقف والمعنى يتسم بالإختلاف والتفكيك، وهو ما تعكسه الانتماءات السياسية والمصالح الاجتماعية للمحتجين.

جدول رقم (٨) يوضح موقف عينة الدراسة من الاحتجاج

الموقف	ك	%
مع الاحتجاج و بطريقة سلمية	٢١٣	٤٦,٤
ضده لو بطريقة عنيفة	١٧٧	٣٨,٧

ضده على طول الخط	—	—
معاه بأي شكل	١٠٥	٢٢,٩
مجـ	٤٥٩	

وحيث أننا قد وضعنا أيدينا على المعنى والموقف من الاحتجاج، فإنه بالوقوف على الأسباب التي تدفعهم إلى هذا الفعل من خلال الجدول رقم (٩) نجدها تتمثل في الوعي بالمصالح الفئوية (٣٠,٣%) والمساهمة في أحـداث التغييـر (٢٧,٤%)، وفـي التـآزر والتضـامن الجمعـي (٢١,٦%)، والخروج على النظام (٢٠,٧%). ولتفصيل هذه الاستجابات، فبمقدورنا أن نذهب ان هذه الأسباب نسبية لدى جماعات الاحتجاج، وهو ما يجعل الفكر الدافع لها فكراً متواطئاً باتجاه المصالح الضيقة، ومن ثم فهو ضد الفكر الجمعي، وهذا ما ينطبق مع فكرة التعالي لتحميل حركـة الاحتجاج الأسباب في فرض الهوة الواسعة بين الحقائق والواقع وقضايا العدالة والأخلاق والديمقراطية والتوزيع العادلة للسلطة.

وإذا كانت جماعات الاحتجاج كذلك، فإن الدولة بحسبانها تجسيداً للعقل المحض لم تعد كذلك، إذ باتت واعية بالتسلط والقسر، وهـو مـا جعل الجماهير في إطار حركات الاحتجاج تمثل العقل الساخر منهـا، أو قل أنها أضحت تمثل الأداة المطلقة ضد نرجسيتها، التي بمقتضـاها تـم فضح مؤامرة التمديد والتوريث في آن. إن التباين بين ما يسمى بالعقـل النظري والعقل العملي، يجعل من الذات المحتجة أداة حرة ناقدة، تقـف ضد انفصال العقل عن الفعل، وهو ما جعلها تمثل إنقلاباً في الوعي ومن خلاله، ذلك الذي ولد الوعي النقدي المنحاز إلى الظاهرة، والذي يسـتند إلى التفهم الذاتي من أجل إعادة إنتاج الواقع المعاش بطريقة عادلة.

جدول رقم (٩) يوضح الأسباب التي تدفع عينة الدراسة للاحتجاج (الفئات الكبرى)

الأسباب	ك	%
الخروج على النظام	٩٥	٢٠,٧
التآزر والتضامن الجمعي	٩٩	٢١,٦
الوعي بالمصالح الفئوية	١٣٩	٣٠,٣
المساهمة في إحداث التغيير	١٢٦	٢٧,٤
مجـ	٤٥٩	

وبالكشف عن الأسباب التي تجعل الاحتجاج لا يساهم في إحداث التغيير، أو في استعجال تفعيل قيام النظام المحجوز، فإن عينة الدراسة أفادت بوجود أسباب متعددة. فعلى سبيل المثال هناك نحو نصف العينة يرون أن الاحتجاجات لم تزل تعبر عن فئات اجتماعية محددة، ومن ثم لا تعبر عن ثقافة جمعية، وبالتالي فهي بعيدة عن الشعب، وهو ما عبر عنه نحو ٤٦,٢% من عينة الدراسة. والمتأمل في ذلك، يجد أن ثمة إشارة صريحة إلى تفكيك الروابط مع القوى الشعبية الموجودة في أرض الواقع، وهو ما يدفع بتعالي المثقفين على الفئات البسيطة والمهمشة الذين هم دائماً وقود الثورة ومحركها وأدائها، ذلك الذي يجعلها مجرد نوبات انفعالية متقطعة وحسب، وهو ما أشار إليه نحو ١٨,٥% من حجم العينة. وإضافة إلى ما تقدم فهناك نحو ١٠,٢% يرون أن التأثير غير الواضح من قبل حركات الاحتجاج لتفعيل التغير يعود إلى قدرة الدولة في إختراق مثل هذه الجماعات، ناهيك عن نجاحها في إجهاض كل تحرك احتجاجي قبل ولادته ١١,١% وهو ما يفسر لماذا لا يلتحم الجماهير مع هؤلاء المحتجين.

جدول رقم (١٠) يوضح رأي المحتجين في عدم تأثير الاحتجاج في إحداث التغيير

(يسمح بأكثر من استجابة)

الأسباب	ك	%
لأنها بعيدة عن الشعب	٢١٢	٤٦,٢
لأنها هوجة وبتنتهي	٨٥	١٨,٥
لأن الجماعات دي مخترقة من قبل الدولة	٤٧	١٠,٢
لأن الدولة بتجهض محاولات التغيير	٥١	١١,١
لأنها احتجاجات فئوية	٢٤٧	٥٣,٨

وعما إذا كان الاحتجاج في مصر يعبر عن سيادة الحرية، أو أنه يعكس سيادة الديمقراطية، فإن الجدول رقم (١١) يعبر عن موقف عينة الدراسة من هذه المسألة، إذ يرفض نحو ٨٦,٥% هذا الإدعاء، وهو ما يجعل أن نسبة كبيرة من المبحوثين ترى أن الاحتجاج لا يأتي وفق إرادة الدولة، وإنما هو العكس، إذ فرضت الظروف وتنامي الوعي، والظرف السياسي الخارجي وجود هذه الظاهرة الجديدة على الواقع المصري.

والحقيقة أن إفشال متعة السلطة، أو إبطال شهوتها تجاه ممارستها القسرية، من خلال الاحتجاج قد بدل ما هو مقدس، إذ طالته إرادات المجتجين، وهو ما جعل كل رموز النظام دون خطوط حمراء، وهو ما يدل عليه مطالب كثير من قوى المجتمع المصري بعدم التمديد والتوريث، بل والتغيير أيضاً. إن تبديد التواطؤ بين الجماهير والنظام، من خلال لغة خطاب الاحتجاج، يجعلنا نرى أن ثمة حساً عملياً قد تم توليده في ظل هذه الظروف، وهو ما يجعل العادة الثقافية ليست حديداً

مسلحاً، إذ تم تأسيس ممارسة إنسانية واعية، تعمل ضد تشوهات وتناقضات الواقع المعاش.

جدول رقم (١١) يوضح موقف المحتجين من أن الاحتجاج يعبر عن هامش كبير من الحرية ومزيداً من التحول الديمقراطي

البيان	ك	%
نعم	٦٢	١٣,٥
لا	٣٩٧	٨٦,٥

وإذا ما أردنا أن نطل على طبيعة الأسباب التي جعلت قسطاً كبيراً من عينة الدراسة تشجيع عن أذهانها بأن ثمة هامشاً ديمقراطياً موسعاً يشهده المجتمع المصري، وهو ما سمح بوجود الاحتجاج كظاهرة جديدةعلى الصعيد السياسي، فإن الجدول رقم (١٢) يفيد أن الاحتجاج كان مفروضاً على الدولة، وهو لم يأت طواعية أو بخطرها، إذ لعبت فيه قوى الضغط الداخلي والخارجي دوراً غير منكوراً وهو ما أشارت إليه نحو ثلاث أرباع العينة ٧٣,٦%. ونتيجة لما سبق، فإن نحو ٢٧% من عينة الدراسة أفادت أن الاحتجاج يؤدي وظيفة إيجابية للدولة، وهو ما قد يعود إما لإختراق مثل هذه القوى الاجتماعية، أو لوضع الإجراءات البديلة لإجهاض مثل هذه الحركات الاحتجاجية.

وبينما يسجل ما سبق المركزين الأول والثاني من إرتفاع نسب الاستجابات، فإنه يأتي في المرتبة الثالثة من يفيد بأن الاحتجاج ما هو إلا وسيلة للتنفيس للجماهير إذ يسجل نحو ٢٠,٦%، وهو ما يعني أن سماح الدولة بصورة نسبية لوجود بعض الاحتجاجات، هو بديل للانفجار الذي قد يعصف بوجودها. ثم يسجل المحتجين نسباً ٩,٦% في تفضيل

الاحتجاج عن الانفجار وتغيير النظام، وذلك الذي يعني بصورة أخرى أن معظم عينة الدراسة تفضل تغيير النظام أو أنها بإنتظار النظام المحجوز.

أنه في ضوء ما تقدم، فإننا يمكن القول أنــه بــرغم أن الســلطة الحيوية بتعبير "فوكو" تعمل على تخضيع الأجساد وإراداتها، عن طريق إنتهاك القانون والمراقبة والاقصاء والاستبعاد، فإنها أيضاً لم تمنع وجود الجماهير التي لا تخاف السلطة، ولم تعد فقط تــتكلم ولا تفعــل، وإنمــا راحت تبوح بما يجول بخاطرها، فتشحذ وعيها في إطار ممارسة تهــدف في المقام الأول منها ترويع السلطة ومحاولة سجن تصرفاتها، وهو مــا يجعلنا نتفق مع "فوكو" بأن المعرفة التي يحملها المجتمع سوف تساهم في الحسم وليس في الفهم وحسب.

جدول رقم (١٢) يوضح طبيعة الأسباب التي لا تجعل الاحتجاج تعبيراً عن التحول الديمقراطي وفتح النوافذ أمام الحريات

(يسمح بأكثر من استجابة)

الأسباب	ك	%
لأن الاحتجاج مفروض على الدولة	٢٩٢	٧٣,٦
لأنه يؤدي وظيفة للدولة	١٠٧	٢٧
الاحتجاج وسيلة للتنفيس بل مــا يحصــل فوضى	٨٢	٢٠,٦
الاحتجاج أفضل مــن الانفجــار وتغييــر النظام	٣٨	٩,٦
	٣٩٧	

وبالإطلاع على رؤية المحتجين للاحتجاج، فإن نحو ٨٤,٥% من حجم عينة الدراسة ترى أنه حق طبيعي وليس خروجاً عن إرادة الدولة،

وهو ما يكشف عنه الجدول رقم (١٣)، وإذ ما أمعنا النظر في هذه الاستجابة، فإنه بإمكاننا أن نرده إلى أن الاحتجاج في هذه الآونة جاء مصحوباً بإمتياز الهيئات الاجتماعية التي قامت بها، حيث أنها لا تمثل أية مصالح تأتي من خلال وضعها الاجتماعي، وإنما من نوع الحرمانات المفروضة عليهم، وهو ما يجعل اعتباره حقاً طبيعياً من حقوق الإنسان، بأنه في الوقت عينه نوعاً من التعويض. وبيد أن الاحتجاج اليوم لا يعبر عن قدرة الذات الإنسانية في مصر في التكيف مع الأوضاع القائمة، فإننا يمكن الزعم أن هذا النوع من الثقافة التي دفعت إليه، تعد ثقافة فرعية نقدية متحررة، تدعو إلى التحرر من القسر والظلم، وكسر الموروث الأخلاقي الذي كان يقف ضد من تجاوز السلطة القائمة.

ويمكننا أيضاً في هذا الإطار، أن نذهب إلى أن الاحتجاج وفق ثقافته الفرعية، وبحسبانه حقاً أصيلاً من وجهة نظر هيئات المجتمع المدني الذين شاركوا في الاحتجاجات التي عرفها المجتمع المصري مؤخراً، فإننا يمكن أن نصفه بأنه تدريباً على الثورة أو إقتلاع كل ما هو قائم، ذلك الذي يسمح به قيم الفعل العقلاني والتضحية، أو قل أنه الصراع المماسس من أجل البقاء وضد الأرواء الرأسمالي، واستهلاك الشهوة. وبما أن الخروج على إرادة الدولة وفق منطق الحق الطبيعي، ما هو إلا تطور طبيعي ينتج عن كسر حاجز الخوف وعدم الخضوع أو ما يسمى "بالتكيف المنفعل"، فإننا هنا مع مقولة أن البشر يصنعون تاريخهم، أو قل أن الذات بصدد إكتمالها.

جدول رقم (١٣) يوضح موقف المحتجين من أن الاحتجاج حق طبيعي أم خروج عن إرادة الدولة والحاكم

البيان	ك	%
حق طبيعي	٣٨٨	٨٤,٥
خروج عن إرادة الدولة	٧١	١٥,٥
	٤٥٩	

ولئن كان الجدول السابق قد أوضح موقف جل عينة الدراسة إلا حوالي ١٥,٥% منهم، من إعتبار الاحتجاج حقاً طبيعياً، فإن ثمة أسباب تقف وراء ذلك. الجدول رقم (١٤) وبالنظر إليها فإن هناك من يرجعها إلى أعتبارها حق من حقوق الإنسان ٧٩,٤%، وثمة من يردها إلى المناخ الديمقراطي الذي تعيشه مصر ٥٧,٢%، وعلى خلاف هذا وذاك، هناك من يردها إلى كونها وسيلة من وسائل التعبير عن رفض سياسات الدولة ٢٠,٦%. وبيد أن ما سبق هو ما يمثل المراتب الثلاث الأولى على التوالي، فهناك أيضاً من يرى أنها أداة لتوصيل أصوات المحتجين إلى الدولة ١٤,١%، ناهيك عن كونها أحد الآليات التي يمكن من خلالها أن تسترد بها الحقوق المسلوبة منهم ٩,٥%.

إن الناظر إلى الجدول رقم (١٤) يستطيع أن يستدل من خلال استجابات المبحوثين السابق الإشارة إليهما أن ثمة فسخاً بين أطراف العقد الاجتماعي. فالحق القانوني للدولة في تعيين القواعد التي تحكم وتدير بها الدولة، جعلها تنتحل وتعطي لذاتها السيطرة وتسليع كل شئ، وهو ما انعكس على الحياة الاجتماعية وإشباع احتياجات المعوزة، وهو ما لم يمكن الدولة من إستمراريتها في تأميم الاحتجاج. فبرغم آليات القمع المتعددة التي في حوزتها، إلا أن تراكم الغضب وتعطيل وتفكيك